کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: حاشیه بر الهیات شرح تجرید (شرح جدید تجرید) عربی وچند ورق از الهیات

مصنف / مؤلف: شمس الدین محمد بن احمد خفری — الهی شرح تجرید

خطی / چاپی: نسخ ۱۰ سطری صفحه اول دارای سرلوح مذهب و مرصع اوراق مجدول بلاجورد

سال طبع یا تحریر: ۱۱۱۵ (۱۱۱۰) عدد اوراق: ۱۱۷

جزء کتب: حکمت خطی شماره ۴۹۲ خ

شماره عمومی: ۴۲۰۷ شماره قبض:

واقف: میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف: مرداد ۱۳۱۱

طول: ۲۱ عرض: ۱۴/۸ سانتیمتر قفسه:



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التائيد

قوله استدل على وجود الواجب تعالى اه اختار المص قدس الله سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين

وهو الذى يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه اخصر

واوثق واشرف من المنهج الذى اعتبر فيه حدوث الخلق

اوامكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين

او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا

المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى

قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة

احدها ان للموجود افراد ابالبديهة فان كان واحد منها

واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا

فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب

لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في التسلسل الثاني

ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور

او التسلسل وثانيهما ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود

في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور

والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا ورابعها ما قرره

الشارح وهو احد احتمالي عبارة المص ومن البراهين التي

ظهرت لي في هذا المطلب ومناسبة اهل البحث ان يقال

على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور

اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما

لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما

يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد

ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ

والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب

الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق

بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون

بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث

هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك ثبت وجود واجب

الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات

من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا و

مجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لاشيا محضا وبذلك

ثبت وجود واجب بالذات وليعلم ان تمم جميع براهين

هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة

بديهية وهي انّ جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية

او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام

عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما مرّ

ولا في صحة ما قيل من انّ موجد جميع الممكنات الصرفة

وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج

عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من

ان جزء الممكنات الصرفة لا يكون علة فاعلية لها والا لزم

ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة

المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة

يكون

يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه

الصفة علة بجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه

لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات

ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في

صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شئ

من الممكنات اذ لا شئ من الممكنات مستقل بنفسه لا في

الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا

موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب نهج

آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن

ان يوجد شئ من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك

الامکان ثبت وجود الواجب بالذات باحدی الطرق
المذکورة کما لا یخفی بادنی تامل و الغرض من هذا التطویل
الاطلاع علی البراهین المتعددة علی هذا المطلب العالی
فان کلا منها کشعلة فی ازالة ظلمة الجهل و لاجتماعها
تاثیر عظیم فی تقویة الاعتقاد قوله علی معنی انه یصح
منه فعل العالم و ترکه اقول ای بمعنی ان لیس شیء منهما
لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه فی ای وقت
فرض و ان کان وقتا هو هو ما و الغرض ان معنی الصحة
ههنا لیس الامکان بالنظر الی ذات الفاعل من حیث
هو فاعل فان للفلاسفة فی تعریف القدرة عبارتین

اجرتها

احدیهما صحة صدور الفعل ولا صدوره وارادوا

منها امکان الصدور واللاصدور بالنسبة الی الفاعل

من حیث هو فاعل والثانیة کون الفاعل بحیث ان شاء

فعل وان لم یشأ لم یفعل والتلازم بین معنیهما ظ فمعناهما متفق

علیهما بین الفریقین فالنزاع بین الحکماء والمعتزلة لیس الا

فی قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما فی ان ایجاد العالم

وعدم الایجاد ممکن بالنسبة الی الذات بدون اعتبار

الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التی هی عین الذات

فالمناسب فی هذا الکتاب ان یفسر الایجاب المذکور ههنا

بامتناع انفکاک ذاته تعالی عن ایجاد العالم مطلقا فی الازل

وح لا حاجة فی اثبات نفسه الی التطويل الذی ذکره التاج

فی الاستدلال بل الحق ان يقال فی اثباته ان تاثيره تعالی

فی وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنی المذکور والالزم قدمه

ضرورة قوله واحتج علی انه قادر الخ هذا الاستدلال انما

يناسب لتابعی الاشعری ولهذا ذکره صاحب کتاب الاربعين

فيه فلا يصح اجراءه من قبل المص اذ علی تقدير هذا الاجرا

لقايل ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالی فی وجود

العالم ان لم يکن بالايجاب بالمعنی المذکور لزم ترجيح

الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الی شرط حادث

يحتاج الی شرط اخر حادث بناء علی ما ذکر من انه لو کان حادثا

لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة

متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك ممنوع عند المص بل له ان يقول

ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث

لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال

او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث

يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل وهو باطل

عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا

لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة

بل عند اكثر المتكلمين ولا لزوما لغرض الايجاب بالمعنى المذكور

فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية له

فى ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى فى العالم ليس بالايجاب

اصلاً بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل

المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى فى الحادث

يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل فى

الحوادث وكلاهما محال الآن فحاصل كلامهم ان تاثيره

تعالى ليس بالايجاب اصلاً بل بالاختيار بدون الوجوب و

اللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا

لزم قدم العالم او التسلسل فى الحوادث وكلاهما محال الآن فالنزاع

بين الاشعرية والحكماء فى شيئين احدهما فى قدم العالم و

حدوثه وثانيهما فى ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح

ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص فی ثانی الامرین المذکورین

فانه وافق الحکماء فی استحالة الترجیح بدون المرجح واما

ایجاد الحادث فعنده لا یتوقف علی شرط حادث بل یکفی

علم الفاعل بالمصلحة فی ترجیح ایجاد العالم فی الوقت

الذی وجد فهو قایل بالایجاب الخاص وهو ایجاب وجود

الحادث بالنظر الی علم الفاعل بنظام الخیر ومصالح الغیر

فالمص انما نفی الایجاب الذی هو مستلزم لقدم العالم لا

الایجاب المطلق فالحق فی الاستدلال ما ترسا بقا بخلاف الا شعری

ومن تبعه فانهم نفوا الایجاب مطلقا بالدلیل المذکور وقالوا

اوجد الله تعالی العالم فی الوقت الذی اراد فی الازل ان یوجد بدون

مرجح غير تعلق الارادة اذ بالارادة والاختيار يمكن

الترجيح بدون المرجح قال المص في شرح الاشارات ق

القائلون بحدوث العالم افترقوا على ثلث فرق فرقة اعترفوا

بتخصيص آن اول الايجاد و بالحدوث لوجود علة لذلك

التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين

ومن يجري مجريهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية

دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى

العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب

وجعلوا احداث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت

قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه

وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل

ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر غير

الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا

وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل

المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص

وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم

من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء فى ان المصنف اختار

المذهب الاول لكن قال بالوجوب لا الاولوية قوله يلزم قدمه

اى قدم الفعل المطلق الذى هو من العالم ولزومه للايجاب

بالمعنى المذكور بديهى لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة

اليه قوله اذ لو كان حادثا لتوقف آه ذلك التوقف مع كون

لزوم لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه

لحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور

وامكان استلزام المحال للمحال مستلزم لتقدم الشئ على نفسه

قوله لما لا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى

هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان

قيل هذا التقييد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب

التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند

الحكماء والاخر عند المصنف وايضا التخلف عن الموجب التام

وان كان محالا لا يجوز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين و

بما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا

ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور

ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله متعاقبة

اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه

وذلك غريب قوله او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا

التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام فبطل

قوله اذ لو كان حادثا آه ولا خفاء عليك انه على تقدير

الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل

مراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او

القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص

لان ذلك الاثر اذا كان حادثا لا يكون في الازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف سواء توقف على شرط او لا

او حادثا بالجزء لتوقفه على شرط حادث فلعل الاستدلال باق

اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالتشخص او بالجزء

او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث

لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل

ما مر سابقا و للمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد

قوله العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث

المشهور لكنه لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين الالتفات الى

هذا التجويز المخالف للاجماع المذكور والحديث ولهذا

قال المص والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها

مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث غير ملتفت اليه

وايضا

الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهراً
وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان سائل
الحق فلا يصلح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل الوجوه من معنى ما
بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيداً لوجود ما فيه
معنى ما بالقوة سواء كان عقلاً او جسماً كان للعدم شركة
في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة
في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد
الجواهر والاعراض المفارقة لذاتها الموجد مما هو مختص بالمبدأ
الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم فوله

اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها اقول لمنا ان يقول لا مكان

باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار

الارادة عند المعترض زائدة على الذات ولا على الداعى ولا على العلم

بالاصلح ان قيل اذا كانت الارادة والعلم بالاصلح غير زائد من

على ذاته تعم فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد ليتنفى الايجاب

بالمعنى الذى ذكرتم ولانك لما كان المراد هو ايجاد الحادث

على النحو الذى هو الاصلح وكان مرجح

الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور

او لا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة

انفكاك الحادث على النحو

الواقع من الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم

بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله

تعالى قوله وهذا ما ينافي ان الوجوب بالاختيار لا ينافي

الاختيار اه لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة

التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار

الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار و

الارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار

الارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء

لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل به بالمشية القديمة التي

هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل

ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان مح فكيف

حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة

على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون

فالتلاميذ في هذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف بوجب طرح

ما قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك العلة التامة

عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء

القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة

بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيه فوجب ان يتقدم تلك العلة

عليه بالزمان اذ لو كانت معه في الزمان ننقل الكلام

الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان

والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق

العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز

تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول

عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اما لا بحسب الخارج

ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل الزمهم ان يلتزموه لما تقرر

واما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان

وهي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة

لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب

الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد

من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه

اقول قد مرّ الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح

فالذات فان الذات يقتضي احداث الحادث في ان الحدوث

بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله

وتحقيقه ان شاء الله الحكيم قوله بان يريد الترك او لا يريد

الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل

يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله اعني انضمام الارادة

هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو

الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل

[illegible] الارادة

ايضا ليستا ما ينبغي فانهما لا يناسبان الا على مذهب من حكم

بحدوث ارادة الفعل ح بعد حصول الشرائط في الارادة كبعض

نظر الفقير ما فهمنا [illegible] من كلام المصنف في [illegible] ١١٥ [illegible]

بشيوع

شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول هي ان يقال فان

القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب

الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال ان اراد

وجوب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط لا ينافي الذات

مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة دلالة

على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المصنف وتخصيص

بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على ان المعتقد

ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات في الكم

في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين

هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو

قادراً حاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره

فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند

بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه

عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة

المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل ثم مع قولهم اما ان

يكون بعض الاوقات الاصلح للصدور بها اما بامتناع الصدور

في غير ذلك الوقت انتهى قول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات

اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك

الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص

سابقاً واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمردود هما ثابتين العبارتين

واحد

واحدوا لظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم

ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم

بالاصلح غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح

للصدور وان العلم بالاصلح وهو موجب ولكن ذلك

على ذكر منك في الابحاث الآتية قوله واما حال وجود الاثر

اولى

وح يجب وجوده يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة

لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على

الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو

اي مع قطع النظر عن الارادة

قادر وهذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم ومن هذا

اي الشرط بالنظر الى الذات

يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد قوله يعني مختار

اي لا بد ان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت

اول

انها حال عدم الاثر لکنها عبارة عن التمکن من الفعل فی ثانی الحال

لقایل ان یقول لا نخ ثانی الحال عن وجود الفعل وعدمه فیعود

السؤال علی التقدیرین فلا یتحقق القدرة علی المستقبل فیحتاج

الی الجواب المذکور فیطول المسافة فی الجواب ولیعلم ان

المتکلمین اختلفوا فی ان القدرة علی الفعل ای القدرة الحادثة

قبله وحین وجوده فذهب الاشعریة الی انها مع الفعل

والمعتزلة الی انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها

بوجهین الاول منهما انه لو لم یتحقق قبل الفعل لکان تکلیف

الکافر بالایمان تکلیف غیر القادر وتکلیف غیر القادر وان کان

جایز عند الاشاعرة لکنه غیر واقع بالاتفاق کما قال الله تعالی

لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله الثاني ان القدرة يلزمها كونها

محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى

والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى

القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج

الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في

ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه

على الايمان فان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة تحصيل التكليف

الحاصل فبقي التكليف بلا قدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد

بان نقول التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده و

اللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط

كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل

انما يستحيل اذا كان حاصلاً بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل

جاز ان يتم التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل

حال الفعل بتحصيل الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن

محالاً لكن لا طائل تحته لانا نقول كفى في فائدته كونه سببا لذلك

التحصيل فانه هو اثره لا يقال ينتفي فائدة التكليف على التقدير

المذكور وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل

وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما

يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان

النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة والقوة التي هي

بيان

مبدأ للتأثير في الكسب سواء كان مع جميع شرايط التأثير في

الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة

التي يكون معه جميع شرايط التأثير في الكسب لم يتحقق الا مع الفعل

وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق

جميع شرايط التأثير لم يتحقق الا قبل الفعل كما في الثالث ايضا

ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني

دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المص ذهب الى

اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على

المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة

انتفاء شرايط التأثير وفي حال العدم تحقق شرايط التأثير في

العدم وفي حال الوجود تحقق شرايطا لتاثير في الوجود فلا
يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يسلم
هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هنا
جواب قول من قال ان القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل
الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب المص
بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم
الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا
يقدر على الفعل قبل وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس بفعل
الضد فقد اشار الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة
كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة

ويحقق

وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل

فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا

اوليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايضا يكفي في كون طرف

النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر ان لم يشأ لم يفعل فان انتفاء

الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة

الى رد الدليلين المذكورين في الشرح قوله اي قدرته شاملة

بجميع الممكنات آه اقول لا خفاء في امكان الصدور عن الغير

بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور

عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان

الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء

كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة

بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا

بان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان

يصير موجبا لكن نعنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب

تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان

يوجد الواجب تعالى مع حركات الاجسام ضرورة ان القادر

على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة

الواجب المقرونة بجميع شرايط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات

التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة

كما ذهب اليه البعض ومطلقا مع الاتفاق في ان تصدر عن غير

الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعم واما قدرته تعالى

على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله

لانه ان الامكان علة المقدورية آه اقول لما كان الامكان علة

الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب

بالمعنى المذكور هاهنا باتفاق المليين فثبت بذلك كون الامكان

علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم آه اقول لما كان مقدور

المقدور الشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب

بالذات فثبت شمول قدرته بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة

القائلين آه اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى

بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته تعالى بل انما ينفون تعلق

الارادة بايجاب افعال العباد كما يعلم من التامل في ادلتهم

وهذا الاستدلال لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين

في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما

اعتقدوا ان ليس التاثير الا بالغير الواجب الوجود دفعوا

منع كون غير مقدور الواجب تعالى بانه يلزم من كونه

غير مقدوره تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل

ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات

واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال

كل ما صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى

باعتبار كونه فاعلا له بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام

الجزاي لا يلزم من كون الشئ ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا

بقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرايط التاثير فعلى

الاعتزالي فوا على قاعدتها لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية

بعض المعدومات الممكنة مانعة عن تعلق القدرة الشاملة

لجميع شرايط التاثير بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون

الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد

ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته نعم وعلى قانون

الحكمة آه اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يؤثر ويوجد الا واجب

الوجود بالذات فكل شئ له امكان قبول الوجود فانما يوجد من

الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان

الممكن الذی لیس له فی حدّ ذاته وجود ثم عندهم انّ صانعه

بالایجاب نعم قبول الوجود وقبول الحرکات متحققا عندهم فی

الممکنات ندل علی ذلک ما نقلناه سابقا عن بهمنیار انه جاز

یستعد المادة آه هذا لا یوجب تجویز صدور ممکن عن غیر

الواجب تعالی قوله وعلی التقدیرین لا یکون آه لا یخفی انّ

المدعی انّ نسبة الذات مع اعتبار کونه عین العلم والارادة

بالنسبة الی جمیع الممکنات التی لها امکان صدور عن الواجب علی

سواء وانّ نسبة الذات من حیث هو بدون اعتبار کونه

عین العلم والارادة بالنسبة الی جمیع الممکنات التی لها امکان

صدور عن الغیر علی سواء ولا خفاء فی صدق هذین الحکمین قوله

اعظمها الثنوية شبهة الثنوية ان الله تعالى خير محض فلا يكن
ان يوجد الشر فلابد للشر الواقع من امر تقتضيه ودفعها بان
يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشئ الذى لا خير فيه
ام وثانيها الشئ الذى لا شر فيه ام وثالثها الشئ الذى يتساوى
فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها
ما فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان
يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام
المذكورة اى القسم الثانى الذى ليس فيه شر والقسم الرابع الذى
خيريته غالبا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فقول الثنوية ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر يمكن الزامهم

بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيرتها غالب وقد تفاخر ارسطو

الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية

قوله وكانهم ارادوا آه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم

والامكان قوله والمجوس منهم آه قال المجوس ان ايجاد اهرمن

لبس شرا بل انما الشر منه فيزدان اوجد اهرمن ويكون جميع

الشر انما يصدر من اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد

لا يكون خيرا الخ اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا

محضا وقولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملهما البعض

على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض

او يراد ما قال الشارح والحاصل ان شبهتهم ما ذكروه فيها

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وفيه اسوة حسنة لسائر الصفات من القدرة والحياة والارادة
والكلام وغيرها كما لا يخفى ويؤيده ما ذكرنا قول مولانا
وامامنا امير المومنين عليه افضل الصلوة
والتسليمات من المصليين من عرف
نفسه فقد عرف ربه
كتبه عفي

انما يكون بما سبق قوله والاحكام اي احكام افعال الواجب

هو المراد ههنا بكسر الهمزة بمعنى الاتقان

تعالى بان يكون وهي خالية عن وجوه الخلل والنقصان و

يشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال

ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته قوله والتجرد اي

تجرد الواجب وهو على المشهور على كونه غير جسم وغير جسماني

وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه

محض الوجود الحقيقي المبراء عن الماهية والاعراض يدل

على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى

بافعاله وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق

فانه لا يظهر الا لاهل له والتوفق قوله واستناد كل شئ

نحو ما في المكتوب مادية ومجردة

[illegible]

اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه
لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعضها الى دلايل
اخر داله الى علمه تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل قول المص
والاخر عام على ان الاخر انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف
من المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين يدلان
على اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان
مبدا لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة كان
عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن
كونه تعالى عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى
عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت

او جزئية

او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت
العلم بذاته تعـ ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني
انه تعـ لما كان مبدأ لجميع الموجودات التى منها الصور
العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض
العلوم على العلماء وملهمها فكان عالما بالضرورة باحد
الوجهين المذكورين يثبت انه تعـ عالم بجميع الموجودات
قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم
نفوا العلم وظنى انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بذاته
تعـ بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء
في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه دليل الكل

وح لا يكون للواجب علم الا بالضرورة الا التفصيل فرع المفصل على ما ظنوا وما نفوا العلم بذاته

استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا

العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم - وجاز ان يكون

فوقه ما هو اكمل آه اى جاز عند المتأمل في اول نظره والاولى

ان يقول وجوّزوا والحاصل ان نظام الموجود اعلى وجه لم يمكن

ان يوجد اعلى منه وعبّا نوهم خلاف ذلك كما ذهب اليه

الشافعي - وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز هذا

اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه

وقد يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية آه اقول العلم تمسكوا

عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية

لا يرد ما اورد عليه - وان لم يخطر بالبال آه اراد بالخطور

التفصيل

التفصيلي فيكون الالتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم

وان اراد بالخطور حصول العلم بان لا يكون العلم معلوما

الا بالشرع فيرد عليه ما اورد عليه الشارح بقوله والظ

ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مرّ فان شمول

العلم والقدرة بجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايض

يمكن ان يقال ان مراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة

السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان

وح لا يرد عليه ايضا الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل

حاصل كلامهم هنا ان المانع من التعقل انما هو المادة

وعلائقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل لما كان وجود المحسوس

والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه

نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا

لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته و

كلما هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كو

مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا تصح ان يكون مقارنة

للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن

المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها

لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك

ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق

لا يدرك ذواتها قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول

اذ قد علمت ان المعقولية الشيء و وجوده من حيث هو معقول
واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان
وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود
المستغني عن الهيئة واضعف الموجودات ما حقيقته القوة
وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى
في باب المعقولية اقول قوله اضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى الهيئة كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم
ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في
حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف
ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين

[illegible]

من ان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشي المجرد

القايم بذاته وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غايبة عن

ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشي شاعرا بنفسه كونه

مجردا عن الهيولى لكانت الهيولى التي ليصرها اثبتوها

شاعرة بنفسها اذ ليست هي ماهية بل ماهيتها الهادية مجردة عن

الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا يغيب عن نفسها لان

عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الاذاك بانه عدم الغيبة عن

الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لا متناع بعد الشي

عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير

غايب عن ذاته ممنوع ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه

ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجردا التجرد في حد ذاته

عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته

عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود

هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود

لنفسه اي غير قايم بالغير ظ لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون

من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظ لنفسه

وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان

منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد

فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة

فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية لذاته

وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان
ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلائقها ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية
حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن
المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
ومحال ان لا يصح فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن ان يعقل مع
انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات
بالقوة التي يحتاج الى مجرد يجردها عن المادة حتى يصير معقولا
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا

يحتاج الى ان يتغير فيه شئ حتى يصير معقولاً بالفعل فهو اذن

معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلاً لذاته

لكان معقولاً بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف

انتهى اقول لم يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس

المجردة الانسانية عالمة ومنشأ علمها ليس الا تجردها

ونحو بالجملة وحكم الحكما بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد

انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية

وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم البارى تعالى بان

العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فكل ما هو

كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على

الواجب فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته و

والثالث انه تعالى عالم بذاته آه لا يخفى ما في حمل عبارة المصـ

على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني

الثلثة المذكورة سابقاً اما الاول فلان العلم آه

نقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه وهو انه

تعالى يعقل ذاته وذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول

فلان التعقل حضور المهية المجردة عن العلايق المادية

للشئ المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته

مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني

فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

فقرر

نفير الشرح عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي

ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا

يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او هو

لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود بكل منهما

حاصل قوله ويرد عليه انا لا نم قد عرفت ان هذا المنع مندفع

بان العلم اما الحضور المذكور او امر لازم له كما لا يخفى وعلى

التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة

صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم

له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشرح فان كون العلم عبارة

عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارة

بماهية الانسان الية من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني

الكلية وذاته بذاته تجدسوا من ذلك انا نتعقل عبارة

عما ذكر او عما يلزمه ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل

المقصود فلم لا يجوز ان يشترط فيه آه عدم جواز اشتراط

التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من علم

الانسان بنفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما

يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى

والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر عن علم الغيبة

المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيقال ان اريد

بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يستلزم العلم كما في صورة الحواس

وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد بالشعور

والانكشاف فهو ثم لا نزاع فيه ولا مبين من ذلك الدليل على

تقرير الشارح نوجبان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود

وفي هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف وح لاجل اندفاع

المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم

مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الخواص

فقد عرفتها بما مر قوله واما ان العلم بالعلة يوجب العلم

بالمعلول اقول خلاصة الدليل الاجزاء ان واجب الوجود اعلى

مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية لجميع

الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما

بجميع الموجودات كما قال نعم الا يعلم من خلق وهو اللطيف

الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه

بديهي وليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي هو

عين ذاته ثم وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف

جميع الموجودات قال بهمنيار بيان ذلك حقيقة يصدر

عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات

المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا بهيئات

نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك

وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه

ثم يفصله شيئا فشيئا الى ان تملأ دسته كاغذ بل ما عنده اشد

تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذات الله تعالى عالما

بجميع الممكنات علما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني

انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث قال في

الفصوص واجب الوجود مبدأ لكل فيض وهو ظاهر فله

الكل من حيث لا كثرة فيه من حيث هو ظاهر فينال الكل من

نعم فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته و

كثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة

الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم تفصيلي

فهو عين ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه

احدهما ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي
هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكتوب فيه عند
الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته تعالى واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه المرتبة و
ثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل
عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور
الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة
اي عند الجزئيات المادية فالوجود المجرد الجزئي هنا في حكم الكليات
منه ١٢ اسير
الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات
الاجمالي الذي هو عين الذات ونحو التفصيلي
وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية

دی النفوس المنطبعة فی الاجسام العلویة والسفلیة

فهذه القوی مع ما فیهما من النفوس حاضرة بذواتها

عند واجب الوجود تعم ورابعها الموجودات الخارجیة

من الاجرام العلویة والسفلیة واحوالهما القوی فانها

بذواتها حاضرة عند الواجب الموجود فی مرتبة الایجاد

والحاصل ان جمیع الممکنات سواء کانت کلیة او جزئیة

وسواء کانت صورا ادراکیة او موجودات عینیة حاضرة

بذواتها عند واجب الوجود فی مرتبة الایجاد فهی علوم

باعتبار معلومات باعتبار اخر وعلی التحقیق المذکور یندفع

الاشکالات الموردة علی القول بان العلم بالعلة یستلزم العلم

بالمعلول فيها اثر لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول

اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها

نعم ان استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور

اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا

للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشئ واحد من جهة واحدة وهو باطل

واما بطريق قيام المعلولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية

وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات

العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة

بغير الشئ لا يكون علما بذلك الشئ فلو فرض ان يكون ذلك الامر

آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب

لذاته

لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل ومنها

انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم

ان يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم

التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته وقد سبق ان

حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال

الاول فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق

قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما

لانها غير موجودة في الخارج

حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت

صور المعقولات فبطريق اخر وهو قيامها بامر اخر هو حاضر بذاته

عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف بالعلم في من

الامور الثلثة اما العينية واما القبول ولما الحضور ولا محذور في

احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كالحضور الاعراض

القائمة بالجواهر عنده نعم واما اندفاع الاشكال الثاني

فبان يقال ان اريد بقولهم ان علم بالعلة التامة بذاتها مستلزم

للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل الايجاد

المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل

للاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها

وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او للعلم

الاجمالي فقط لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول

على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور

العلة

العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي

وان اريد بالعلم بالمع العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد

بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول

سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علي الاجمالي

والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات

مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد بان علمه

بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد

كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي

الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعم لعلمه بالعلة على جميع الايجادات

واعلم ان للملطين وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى

لا ريب في ان حال في
لا يلزم التسلسل انما يلزم
لو كان العلم التفصيلي

[illegible]

احدهما انه تم كان ولم يكن معه شئ فاول ما صدر عنه الصور

العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على

نحو ما هي عليه في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار الى تحصيله

هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود تعقل ذاته

تعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام واللوازم

التي هي معقولاته تم وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف

بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه

كونه مبدأ للوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما

يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما واتما يمتنع ان

يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف

بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد له

فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه

هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة لا انه لا على ان تلك

الصور يصدر عنها فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة

عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه

نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال

بعد هذا الكلام وليس نجده اى الواجب تعالى بحيث يحصل له

تلك المعلومات بل نجده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات

وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر

عنه تلك الصور وصور تلك المعقولات مع كثرة عنده على

وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها

مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا علة للمعقولات

المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على

ان العلم المقدم عين ذاته نعم قلت لما كان ظاهر كلام السابق

يدل على انه اختار مذهب انكيمانس الملطي وهو ان جميع

الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزايد على الذات وجب حمل

الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات الذات

مع كثرة عنده آه على العلم المقدم على العلوم التفصيلية

المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم

هو عين ذاته نعم وهو العلم الاجمالي للعلوم المفصلة في المذهب

فح لا يكون هذا العلم موجودا لان اول صادر
هو الجوهر العقلي لا العلم فيلزم ان يكون
ذلك الجوهر مقدما على العلم وهو
باطل عند الحكماء ايضا
م

الثاني

الثانی هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات
هو جوهر فیه جمیع صور باقی الممکنات وهو اختیار ثالیس الملطی
فعلی مذهبه یکون الجوهر المجرد الاول غیر مسبوق بالعلم المغایر للذات
الواجب بخلاف المذهب الاول فان جمیع الموجودات العینیة
مسبوق بالعلم الزاید علی الذات و صاحب الشفاء فیه
متحیر بین هذین المذهبین ظاهرا لما فی کل منهما واختار فی الاشارات
المذهب الاول کما یدل علیه ظ عبارته ولعل ذلک لاعتقاده
ان فی المذهب الثانی نفی الاختیار بالنسبة الی الجوهر العینی
الاول بناء علی ان الاختیار لا یوجد بدون العلم المقدم المتحد
مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا یکون عین ذات

الواجب الوجود عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار تابعيه
ای لا یجوز زیادة الصفات علی الذات

من صاحب الهداية وبهمنيار هذا المذهب واما المص فلم

يتعرض هنا للعلم الكمالى المقدم على الايجاد الا بالاثبات

اما فى شرح الاشارات فهو بخلاف صاحبها فاختار المذهب

الثانى فى المذهب الاول من الامور المذكورة فى الاشكالين

المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدى الى التحقيق الذى

ذكرنا اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذى اخترته
من ان الواجب الوجود عینه

هو المختار عند المص ما قال فى الرسالة التى الفها فى

تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من تمكن

من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها

من اشکال الغرو کونه محل
للشر ورد الشر
الافلاطونية

باعتباری

باعتبارين كذلك العالم يطلق على من تمكن من ان يعلم سواء كان

فى حال الاستحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له

حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر الاول

بالاعتبار الاول وعلى الثانى بالاعتبار الثانى والعالم الذى

يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار

لا يحتاج فى كونه عالما الى شئ غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار

واحد ذاتا واما بالاعتبار الثانى فهو محتاج الى اعتبار صورة

المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات واذناك

الاول ثم باعتبار الثانى اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير

ونجد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا

بالاعتبار واما بمعلوماته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات

تلك المعلومات ويتحد هناك المدركات والادراكات

ولا يبعد ان الا باعتبار يتغاير بما المدرك ثم قال ما حاصله

راجع الى ما ذكرنه في مراتب العلم التفصيلي والغرض من

هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة

ما هو مختار المص روح الله روحه ... المص والتغاير اعتباري

اى التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول تعالى

لذاته اعتبارى وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه

للمعلومات بالذات التى هى الموجودات العينية والصور

الادراكية فهذا الكلام جواب عن السؤالين احدهما ان

العالم

العالم ما حضر عنده المعلوم توجب المغايرة بينهما فلا يصح

الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتبارى

كاف فى ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضى

التغاير الذاتى وثانيهما ان العلم الحقيقى يكون سببا لانكشاف

المعلوم توجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم

عين المعلوم كما حكم به المحققون فى علم الاول تعالى بذاته

بالمعلومات التى هى معلومة بالذات كما ذكروا والجواب ان

التغاير الاعتبارى كاف فى ذلك فان العلم بالصورة العقلية

عينها فالصورة العقلية التى هى معلومة بالذات عين العلم بها

فهى من حيث هى منكشفة معلومة ومن حيث هى منكشفة لذاتها

البادية

علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل ضرورة

مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير الا اعتباري

كان كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه

ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم

والعالم واحد في علمه الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية

السابقة ... ومنهم من قال الخ قوله والى هذا المعنى اشار

الانسب ان يقول ومنهم من التزم ان العلم يستدعى صورا مغايرة

للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا

التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين

سابقا ان معقولاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى

ذكر

هو ذلك لابنائی وحدته الذاتیه ورده المص فی شرح

الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بین ان العلم

لایستدعی صورا مغایرة للمعلومات الخارجیة بقوله

العاقل كما لایحتاج فی ادراك ذاته الی صورة غیر صورة

ذاته التی بها هو هو فلا یحتاج ایض فی ما یصدر عن ذاته

لذاته الی صورة غیر صورة ذلك الصادر التی بها هو هو

واعتبر عن نفسك انك تعقل شیئا بصورة تتصورها

او تستحضرها فهی صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة

ما من غیرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغیرها

بل كما تعقل بذلك التی بها كذلك تعقلها ایض بنفسها من غیر ان

يتضاعف الصورة فيك بل انما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة

بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان

حالك مع ما يصدر عنك يشاركك غيرك بهذه الحالة

فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة

غيره فيه قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط

مصنف شرح الاشارات

في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل

انما كان كونك محلا لتلك الصور شرطا في حصول تلك

الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت

تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل

من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه

حصوله

حصولا لغيره ليس و نحصول الشئ لقابله فان المعقولات

الذاتيه للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل

فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون ى حالة فاشار الى هذين

القولين بقوله ولا يستدعى العلم صورا مغايرة آه ولما كان

البيان سهل الماخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه و دفع الظن

المذكور لانه منشا الحكم المردود المذكور قوله قال المصلان

نسبة الحصول اليه اشد له معنيان احدهما ان حصول مجموع

المعلولات التى منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته

المستقل فى الفاعلية اشد تاثيرا فى الانكشاف من حصول الصور

الادراكية لعلتها القابلية التى لم يكن عليها الا المشاركة

کما مر فیما نقل عن المص وثانیهما ان حصول المعلولات للفاعل

المستقل فی الاقتضاء فی کونه حصولا للغیر اولی من حصول الشیء

لقابله له کما مر نظیره ایضا فی کلام المص المنقول ولا شك ان

فی شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك اومنه او الحضور

عنده لا حصوله فیه کما فی ادراك نفس الانسان الصور الخیالیة

والحسیة کما مر الاشارة الیه فی کلام المنقول بقوله وذلك

بالوجوب آه لم یذکر الشیء اللازم الذی هو المط ای قولنا لما کان

حصوله للقابل علما کان حصوله للفاعل علما بطریق الاولی

وقیل علیه ان ذلك غیر لازم لان کون الشیء عالما بالشیء

یقتضی وجود ذلك الشیء للعالم فی الشهود العلمی وجود المعلول

بوجود ومعلوم ان حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولا لغیره لیس دون حصول الشیء لقابله

المراد من المدرك الفاعل علی تقدیر کونه فیه والمراد من المدرك فیه القابل اما علی تقدیر کونه فیه فالامر بالعکس

فی الخارج وان کان لازما لوجود العلة فهو لا یرتبط بالعلة

الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط

مصحح للعلم اذ العلم بالشیء یقتضی نسبة مخصوصة فلا یجدی

مراد الوجود الرابطی

تحقق نسبة اخری وان کانت اوکد من تلک النسبة بل القایل ان

ومراد الوجود الخارجی

یقول ان هذا کما تری ان نسبة السواد الی قابله بالامکان والی

فاعله بالوجوب والنسبة الاولی منشأ الاتصاف بالسواد

فلا بد ان تکون الثانیة منشأ الاتصاف به بطریق اولی و

هذا مما لا یقول به عاقل اقول قد مر ان ما یقتضی العلم بالشیء

انما هو الحصول للمجرد من حیث هو حصول بل من حیث هو منشأ

الحضور عنده ولیس بخصوص الوجود الظلی والعینی مدخل فی

ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته

الفاعل بلا تشريك لغيره يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى

من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصورة الادراكية لهما

ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية للصورة بالصور

الادراكية الحسية لهما فالحاصل ان منشا العلم ليس الا الحصول

للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من

اقتضاء النسبة القابلية وتعلق التدبير لهما واما منشاء

اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق

الحصول سواء يرتبط بفي او باللام او بمن بخلاف منشا العالمية

فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل ما هو شامل له

لحصول

للحصول له وللحضور عنده فحاصل تحقيق المص انه كما كان علم

الاول تعم بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعم بمعلوله الاول عين

معلوله فانه قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها

وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول

تعم عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في

الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله

لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين

اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير

فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تعم

له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير

المراد بالحصول الحضور الذي هو ذات المجرد لذاته وصفات المجرد فانها حاضرة للمجرد وغير غايبات عن المجرد وهذا الحضور ليس بالارتسام ولا بالحلول

العلم الاجمالي

ذات الواجب علة لذاته لمعلول الاول وعلم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلول الاول

لان العلم بالعلة

لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فی العلتین اعتباریا محضًا فاحکم بکونه فی المعلولین کذلک فاذن

وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالی ایاه من غیر احتیاج

العقلیة
الی صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالی عن ذلک ثم لما کانت الجواهر

ای فی ذات الواجب

تعقل ما لیس بمعلولات لها بحصول صور فیها ولا موجود الا وهو

حال

معلول للاول الواجب وکان جمیع صور الموجودات الکلیة

یعقل
والجزئیة علی ما علیه الوجود حاصلة فیها کان الاول الواجب

تلک الجواهر مع تلک الصور لا بصور غیرها بل باعیان تلک الجواهر

والصور وکذلک الوجود علی ما هو علیه فاذن لا یعزب عنه

ن
تعالی مثقال ذرة من غیر لزوم شیء من المحالات المذکورة فهذا اصل

و
فخفقته وبسطته انکشف لک کیفیة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلیة

الجواهر العقلیة عند المتکلمین اللوح والقلم

ای کنه تلک الموجودات الخارجیة بعقل الواجب لها باعیانها

هو کنه الواجب محلا للکثرة وکونه قابلا وفاعلا من جهة واحدة وکونه مستکملا بالغیر

الجزئیة

الجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي

المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف

به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك

او غير الغايب عنه او غير مخفي عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به

على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث

المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها

ان صيغة العالم مشتقة من العلم توجب ان يكون العلم قائما

بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعدوم المباين للعالم

كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي

المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل يوخذ بالعكس كما انا

نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة

محركة لاعضائنا الى ان يوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها

ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول

الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء

هذا فاعلم فان الغايب المطلع في طي الشاهد الحاضر وبذلك

التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي

الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء لا يصلح ان يكون

منشأ للصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف

يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واذا

بانق

بان يتوذلك جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم

قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته

وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم

وانه فاعرفه قوله لايعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية

او غير مادية موجودات عينية اوصورا ادراكية محسوسة

كالمعاني الجزئية المتوهمة

او معقولة لاجراء الدليل في كل منها بل هذا الدليل يجري

في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية

فاما ان يزول ذلك آه زوال ذلك العلم بان يعلم

مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من

الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق لان

المطلقة لا ينافي الموقتة ولا بان يعلم انه ليس في الدار في

الان الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار

في الان السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم

ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل

ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود نعم كما لا يخفى

فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى

لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء

المذكور كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور

ونقرر الدليل على وجه يطابق المذكور وهو انه اذا لم يحضر عندنا

جزئي باعتبار ذاته في ان حضر عندنا جزئي اخر ثم حضر عندنا

ذلك الجزئي الاول في ان وجوده يلزم التغير في علمنا و

الواجب الوجود منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات

من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه نعم عن ذلك ويمكن حمل

عبارة الشرح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر قوله لان العلم

عندنا آه هذا انما يناسب مذهب الاشعري لم يناسب التحقيق

الذي هو مختار المصنف في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم

في نفس عندنا المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات

ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في

الصور الذهني الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا

التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود نعم كتغير الايجادات و

اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء علمه تعالى

آه اقول يجب ولا ذكر كلام الفلاسفه وما يلزم منه ثم ذكر

ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا مخلص منه

ثالثا قال صاحب الشفا فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود

لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا

زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة

يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة

فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا

واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود

متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما

مجحة

بتغيرها

ينبغي انما لم يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي

مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم يكن معقوله

بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة

محسوسة وكل صورة خيالية فانها تدرك من حيث هي محسوسة

او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب

الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب

الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شئ

شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى

اقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة

لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة

قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعم باعتبار وجودها العينى

التى هى متغيرة باعتباره ونفى هذا الانكشاف كفر صريح

انما نشا من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالى وغيره بكفر

القايل بذلك النفى فان واجب الوجود تعم مبدا الوجود الموجودات

الكاينة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه

تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود

تعم يعلم بذاته كل موجود عينى وكل صورة حسية كانتا او عقلية

بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج فى ادراكه تعم الى الة

والعجب كل العجب ان هذا القايل صرح بان واجب الوجود تعم

مبدا

مبدأ لكل وجود بان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان
هذا المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده نعم باعتبار
الوجود العيني تع عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء
من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني
ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تع وما يعزب عن ربك
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تع وما يعزب عن ربك
اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود
العيني من قوله تع ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على

الصور الكلية باعتبار كونها عديم المقدار الذي به انها اصغر وباعتبار انطباقها على جزئياتها اكبر بحث كذا صح

الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها

عند واجب الوجود نعم في اوقات كونها موجودات في الاعيان

والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة

لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير

الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من

المتعصبين للفلاسفة تفقوا وقالوا انما يجد تكفيرهم

في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى

عن ذلك علوا كبيرا كما فهم المتاخرون من كلامهم ومنشا

ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة

بواسطة ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك

امر مخصص

الامر المخصوص كان المدرك كليا واما اذا ادرك وقيد المنبه

النوعية بحيث صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه

بالجزئيات على وجه الكل مبنى على عدم علمه تعم بهذا المخصص

وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور

الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه

تعم بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى

عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط

الكلية والجزئية نحو من الادراك لا بالتفاوت في المدرك

فهم يثبتون علمه تعم بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث

لا يشذ عنه شئ من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى

مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء لکن علمه بها علی وجه کلی

لا یمنع فرض الشرکة فکل ما ندرکه نحن بطریق الاحساس

کالتخیل فهو مدرک له تعالی بطریق التعقل وکما ان کثیرا من

الصفات فی حقنا توسلا الی نقص به وان کان ذلک فی غیره

تعالی کمالا کذلک الادراک التخیلی مثلا نقص فی حقه تعالی

فهم لا ینفون علمه تعالی بشیء من الاشیاء بل ینفون عنه التخیل

والاحساس مع اثباتنا دراکه تعالی بجمیع المحسوسات والتخیلات

ولا یثبتون فی الاشخاص المادیة ما لیس له ماهیة کلیة حتی لا

حال من ما موصولة [illegible] معقول لا یثبتون

یمکن ادراکه بطریق التعقل ومن البین انه لا یتعلق بهذا القدر

تکفیرهم سواء تم دلیلهم علی ذلک اولا وسواء طابق الواقع اولا

انتهی

[illegible]

وانزل

واقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تاملا ان
حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون شخص
واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما
جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق
الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر
بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وهاهنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا
وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا
الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة
فيه عند احدهما كان مانعا عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة

الايجادات فنكون التشخص المتخص بذاته متحققا في الاشخاص

المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذى

هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم ذلك المتخص على

تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذاته

العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا

اليهم انهم ينفون علمه تع بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا

بذلك العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليه نفيه وان

ارادوا به العلم هو الحضور المتجدد الزمانى صح القول بانهم نسبوا

اليه نفيه وبذلك متعلق كفرهم ايضا وظهر حال قولهم ثم

يثبتون علمه تع بجميع الامور الممكن الموجودة آه فانه ان اريد به العلم

الذى صح

العلم المغاير لذاته هو العلم التفصيلى الذى هو عين الموجودات الخارجية وهذا العلم المغاير لا يجوز ان يتقدم على الموجودات الخارجية والا يلزم ان يتقدم نفسه بناء على انه عين الموجودات الخارجية

الذ

الذی هو الحضور الزمانی الذی هو باعتبار الوجود العینی

فلم یخف علی احد عند التامل فی کلامهم انهم لم یثبتوه ولذلك

نقلوا کفرهم وانما ظهر حال قولهم بکل ما ندرکه نحن بطریق الاحساس

کالتخیل فهو مدرك له نعم بطریق التعقل فانه ان ارید بالتعقل

ما هو اصطلاح الفلاسفه علی ما یعلم فی کلام بهمنیار

حیث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما یقارنه مقارنه

غیر مؤثره یسمی معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغیره یسمی

محسوسا او المعنی الاعم ورد علیه ان الکلام لیس فیه وان ارید

عن المجرد او ما یقارنه

به ادراك المحسوس والتخیل لا بحاسة المدرك بل بحضور ذاته

وصورته الحسیه والخیالیه کما هو حاضر عند النفوس الناطقه

ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما
للتغير فيتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم ان ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد اثبات ادراك المحسوسات
والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني ورد عليه
انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء
وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه تعالى بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل
يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالي

ای الادراک باعتبار الحضور العینی لان ذلک الادراک یوجب التغیر والکثرة المتحاشون عنه جدا

عن الزمان

عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع
ذلك الخسوف الجزئي ولم يكن عندنا العاقل الاول حاطة
بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على سبيل النحو الاول
لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي
الى يكفر قائله وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتيهما
الظلية لا باعتبار حضورنا تيهما بحسب الوجود العيني
ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال
قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية

حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل آه فان هذا الكلام سواء كان

مطابقاً للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفرهم مثلما

كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية

نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بيّن حاله في

الحواشي السابقة في مبحث التشخص وفيما يتعلق بهذا البحث

ما قال العلامة في شرح رسالة الفهم في تحقيق العلم من ان

الحكماء الظاهرين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه

الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود

الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في

سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى الذي هو مبدأه

ان الله [illegible] في الجزئيات المتغيرة فلا نزاع في ان [illegible] المعية بحيث [illegible] الكفر الا انه [illegible] وسبب الازمنة المعتبرة المتغيرة [illegible] الحكما لم [illegible] الا [illegible] [illegible]

وعلته

مما يؤيده [illegible]

وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم

العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فاتم بين

ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة

وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع

ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها

الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها

لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان

المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه

بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك

المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبفوت ما

والمقدمات اربع [illegible] الاولى ان الواجب [illegible] والثانية ان [illegible] والثالثة ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان العلم الباري تعالى بذاته اتم العلوم

يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه
بل يقول انه كان او يكون وليس الان ويدرك المتكثرات
التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جملة منه وعلى
اي مسافة من بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي
حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه
وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك بل يدرك بالحكم المدرك الاول بان الماضي
ليس موجودا في الحال بحكم هو بان كل موجود في زمان معين
ما لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي

يكون

يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء

يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه

مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق

للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او

موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولامكاني

بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة

وانما يختص بالان او بهذا المكان او ذلك المكان

او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي

او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان

معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا

العلم هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى

اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله فى هذا الكتاب وانه

نعم يعلم الجزئيات على وجه كلى اى يعلم جميع الجزئيات

بالكلية بحيث لا يعزب عنه علم شئ منه ثم قال فى شرح

الرساله بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي

المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية

فى وقت معين او مكان معين وكما ان البارى تعالى

يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات

ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه متنزه عن ان يكون

له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكده

والمسموعات صح

كر ١٠

كذا نفى العلم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالآلات

الجسمانية عنه نعم لا نسلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك

تغيراً في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب

التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط

انتهى واقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله

الى اخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد

المحققين عليه من انه منظور فيه اما اولاً فلان فيه اعترافاً

بان بعض معلولاته نعم كالجزئيات المتخصصة على وجه

يدرك بالالات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم

له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة يقتضى معلوميته

علوا كبيرا ص

كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم للايراد واما ثانيا

فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير زمانى

ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد

لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية فى الوجود سواء

كان منطبقة او غير منطبقة لا بانطباق فقط والا لم

يكن الاجسام فى زمان ولا يعرضها التغير زمانيا ولا

شك ان المجرد المدرك لا بالة جسمانية مع انه برئ عن

التغير يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود ولا خفاء

فى ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان

اختلاف نسبة الشئ الى الزمان يكون على جهتين احدهما

باختلاف

باختلاف ذلك الشئ كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في

الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه وكذا الثاني باختلاف الزمان

كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد

لفقدانه ولاختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا

القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي

والمستقبل لفقدانهما ح لا لفقدانه وفي زمان الماضي فيه

لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثانيا فلان قوله لا يحكم

بالعدم على شئ من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شئ

بانه الموجود الان او معدوم اذ قد عرفت ان النسبة الى اخر

الزمان مختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو

لفقدان الحادث اليومي في الزمان الماضي لفقدان الماضي في الزمان الماضي اه

[illegible]

معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل

كما انا قد نحكم بعدم شي في الحال مع ذلك وان نحكم بان اشيا

الان
موجود الان حين كونه مع هذا الان في الوجود دون

الاخر فان الاشارة الى الان ليست حسية حتى يتوهم ما هو بري

عن الحاسة لا يصح ان يشار اليه واما قوله لا نحكم على شي بانه

موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة

مكان
الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فهو لانه ليس له مكان فلا يكون

مكان قريب
قريب من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شي بانه موجود هناك يشير الى

من مكان المجرد المذكور بل يشير الى مكان قريب من مكاننا وان

اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا

نحكم

لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية

وانما قلنا لا يرد عليه شئ من تلك الانظار لان جميعها مندفع

اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف

بان بعض معلوماته تعالى غير معلوم له تعالى فان الجزئيات

المتشخصة معلوم له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور

فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها

على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما امر من شانه

الغيبة فهما معلومان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما

بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور

المتكلم

امر من شانه الغيبة والمراد منه الحضور في مكان

او فی زمانہ کما یعلم من قوله لانہ لیس زمانی ولا مکانی و اما

اندفاع النظر الثانی فلان المراد من قوله نسبة جمیع الاز منة

والامکنة بالنسبة الیه تعالی نسبة واحدة انہ تعالی

غیر مختص باحد من الازمنة والامکنة بل هو محیط علی

الجمیع ولا یعزب عنه تعالی ما یوجد فی احد الازمنة

والامکنة بل جمیع الموجودات فی الازمنة والامکنة

حاضرة بذواتها عنده تعالی کل فی وقته ومکانه و

التغیر انما یکون فی المعلومات والعلوم التی هی عینها

وفی الحضورات التی هی النسب بینه تعم وبینها کما یدل علیه

قوله انما یوجب التغیر فی معلوماته ومعلولاته والاضافات

التی بینه تعالی وبینها ولتعلم ان التغیر فی الحضورات انما

هو باعتبار اختصاص کل حضور بزمان معین ومکان

معین وان لم یکن فیها تغیر باعتبار انها واقعة فی الاز منة

والامکنة کل فی زمانه ومکانه فاعلم ذلک اما اندفاع

النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا یحکم بالعدم

علی شیء من ذلک انه تعالی لا یحکم بالعدم المطلق او بالعدم

فی الحال بمعنی زمان مخصوص بالمتکلم ومن قوله ولا علی شیء یحکم

بانه موجود فی الآن او معدوم انه لم یحکم علی شیء بانه موجود

فی آن وجوده او معدوم فی آن عدمه المقصود ان الله تعالی

منزه عن ان یکون بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها

حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض

واما قوله لا نحكم على شئ بانه موجود هناك الى اخره

فمدفوعه بان نقول المراد الشق الاول من الترديد ولا

محذور فيه اذ قوله لكنا ايض لا نحكم على شئ بانه موجود

هناك آه لم يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق

فى تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب

الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلى لا جزئى انه نعم يعلم

الجزئيات بالكلية اى جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى

شئ منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما

هو شان الممكن وهذا معنى صحيح فى نفسه لكن فى تاويل كلام

الاول ان الاظهر ... [illegible] ... ان كان ... [illegible] ... بمعنى المصطلح ... ان المحققين ... [illegible] ... فلعل ... بعض الافاضل [illegible]

[illegible]

الفلاسفه سيما المتاخرين بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع

المراد من المتاخرين هو صاحب المحاكمات

الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم

المذكور ان مرادهم انه تع يعلم جميع الجزئيات بوجه ثابت

الوجه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره

الشم في توجيه كلام المص وقال قال الحكماء اه ولا يخفى ما

فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما

لا يخفى قوله علمه تعالى ليس علما زمانيا اقول الاشبه في

ان علمه تع بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة

عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني

اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصه

بازمنة معينة كانت حضورها باعتبار الوجود العينى

مختصا بتلك الازمنة المعينة ولانخ اما ان يكون تلك

الحوادث بعينها باعتبار الوجود العينى علما بها او

حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقدير ين

كان العلم بها باعتبار الوجود العينى زمانيا اى واقعا

فى الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا

ولا تغير فيه اصلا لانه اما اجمالى هو عين ذات

واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا

العلم معلومة على الوجه الجزئى فان قيل انها معلومة

على الوجه الكلى باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد

من هذين التاويلين اللذين وقعا في عبارتي المص
وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من
هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي
انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص
قبل الايجاد يكون معلوما على وجه كلي منحصر في شخص
ففي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون
مانعا من وقوع الشركة فيه واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى
الحادث المتعلق بالحادث باعتبار الوجود العيني المخصوص
بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية

الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وتعليق التكلم

وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في

القران المجيد قوله اذ الحال معناه زمان حكمي هذا ان اريد

به الحكم القديم لم يناسب هذا الا المذهب الاشعري

وان اريد به الحكم الحادث او المطلق فلا بد مما

هو المطلوب والصواب الحال زمان فيه وجودي

وتكلمي والماضي زمان وجودي وتكلمي والمستقبل

زمان بعد زمان وجودي وتكلمي قوله فمن كان علمه

ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات

واجب الوجود فلا احتياج الى ذلك التطويل في بيان ان

الزمانية

الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم

وان اريد به العلم الزايد على الذات لم يناسب الا

اى التفصيلى الذى سيتبين فى الصفحة المتقدمة

مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزايد على

الذات ولا يناسب مذهب المص قوله فالله سبحانه عالم عنده

بجميع الحوادث الجزئية آه لا شبهة في تحقيق هذا العلم لكن

لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث وهو

الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم

وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني كفر لم

يتصف قوله الزمان متقيسا له آه لا خفاء في ان الزمان

لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته

الحقيقة واما الاتصاف بها عن الازل باعتبار الافعال الحادثة

كالصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه

كتابه العزيز. لم فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى

آه هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم

بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم

يتحقق كان وكاين وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها

آه لما كان كل منهما حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت

المقدم على ذلك ولا في الوقت المؤخر كان علمه تعالى بذوات

الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة

في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب وصافها التي

نفی قوله ومثل هذا العلم یکون ثابتاً مستمراً لا ینغیر کالعلم

بالکلیات بحیث لاخفاء فیه نعم کون واجب الوجود بحیث

یحضر عنده جمیع الجزئیات الخاصة کلاً فی وقته لایتغیر فیه

لکن هذا لیس عبارة عن العلم الحدوثی الذی هو

عبارة عن الحاضر الحادث فی وقت وجوده العینی وان

کان مستلزماً له وعبارة الفلاسفه یقتضی نفی الحضور

الحادث الزمانی فهذا التاویل لایناسب مقتضی عبارتهم

قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنی قوله انه تعالی یعلم الجزئیات

علی وجه کلی وقد عرفت ان هذا التاویل غیر مرضی عند المص

مذهب
قوله او صفة حقیقیة ذات اضافة آه هذا انما یناسب

الاشعری ومن یحذو حذوه والمناسب لمذهب المص ان یو

واما اذا کان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او

حضوره فلا حاجة الی آلة جسمانیة وخلاصة ما حصل من

الابحاث المذکورة ان علم واجب الوجود الاجمالی الذی

هو عین الذات یعلم به جمیع خصوصیات الجزئیات واحکامها

کما یعلم به جمیع الصور الکلیة ولا دخل للزمان فیه ولا تغیر

فیه اصلا کما لا یخفی واما العلم التفصیلی الذی بعده عین

الموجودات العینیة عند المص ویعبر عنه عند البعض بتعلق العلم

القدیم وعند البعض بالرؤیة العینیة فهو انما یکون باعتبار

الزمان وفیه تغیر ما بحیث لا یوجب نقصا فان ذلک لتغیر النسب

ذاتیه

في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هي معلومات
فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم
انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من
لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك
ولولا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب لخصصت بحث
العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر من الايماء عند التأمل
هو الكافي والجواب ما مر من ان العلم تابع آه لا يلزم من
كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا
وقد دل العبارة على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة

ه بمعنى انه اذا ثبت ان الواجب ...
ان علمه سبحانه ... واجب ...
يلزم ان ... ١٢ ه

المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا قوله ولو سلم
اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيد الوجوبه كما لا
يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال
العباد ليست معلولة للعلم واجب الوجود تعالى و
واجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقول التالي
المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته ولا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات
والامكان بالذات والتفصيل ان يقول اما فعل العبد او لا ووجوب
القسم الثاني انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب
القسم الاول انما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل

فلهذا قال المص فی شرح رسالة العلم فالذی ینظر الی الاسباب

الاول ویعلم انها لیست بقدرة الفاعل ولا بارادته یحکم

بالجبر وهو غیر صحیح مطلقا لان السبب القریب للفعل هو قدرته

وارادته والذی ینظر الی السبب القریب یحکم بالاختیار و

التفویض وهو ایضا لیس بصحیح مطلقا لان الفعل لم یصلح بالاسباب

کلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفویض

ولکنه امر بین امرین وبوافق ذلک ما قال بهمنیار فان قیل

هل لنا قدرة علی الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة علی الفعل بالقیاس

الی الاحاد واما بالقیاس الی الکل فلیس لنا قدرة الا علی المقدور

ای علی ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو تخیر الاسباب

الی اخبارنا آیاه والی هذا اشار بقوله ویمکن اجتماع الوجوب

والامکان باعتبارین فقال جمهور المتکلمین انها

صفة آه قال المص فی شرح رسالة العلم المستند فی اثبات

حیوته تعالی ان العقلاء قصدوا وصفه تعالی بالطرف الاشرف

من طرفی النقیض فلما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا

ان کلما الاحیوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالی

بالحیوة لانها وهو اشرف من الموت الذی هو ضدها ونعم ما قال

قال من اهل بیت النبوة ع هل سمی عالما وقادرا الا انه وهب

العلم للعلماء والقدرة للقادرین وکلما میزتموه باوهامکم

فی ادق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم والبا نعم

واهب الحيوة ومقدار الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان

لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها فانها تتصور ان عدمهما

نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يتصفون الله

تعالى فيما الحسب الى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق دافع

لقول من قال بزيادة صفات الحقيقية على الذات ومؤيد

لقول من قال الصفات تعالى الحقيقية عين ذاته وقال بهمنيار

الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى

بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجود

كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي

هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك

على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان

يكون حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه

ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه

لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت

ان الله تعالى هو حيوته فان الله هي كونه بحيث يصدر

عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون

الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته هو

موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية

فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذاته واجب الوجود

باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا الحال في باقي الصفات

الحقيقية

الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى
ولا تغاير بينهما الا باعتبار كما لا يخفى وما قيل فى توجيه كون
صفاته تعالى ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم
والقادر والمريد وهو عين ذاته تعم لصحة الحمل مواطاة يرد
عليه ان هذه العبارات انما تعد من الاسماء لا الصفات
مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تع وغيره
ولها معنى اخر وهو ان بعد الحيوة فى الحيوان صفة يقتضى الحس
والحركة الارادية فالله وليست زائدة على الداعى واعلم ان الداعى
عند الحكماء هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التى هى امر
يرجح احد طرفى المقدور على الاخر ليست زائدة على الذات والا

بحث الارادة

لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد

القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل

اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدورين عين الذات

القدرة

لو لم تكن عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء

قلنا الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه علما بالنفع

وبالنظام الاعلى وهو القدرة وباعتبار كونه علما بالنظام

الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم

بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة

وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر

القدرة

والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة وبالداعي وعند

والارادة

والارادة يجب الصدور وعند فقدها او كلاهما يمتنع الصدور
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات
الفاعل لم يكن صدوره مقابل الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك
الفعل اذا اعتبر في القدرة ان يكون نسبتها بالطرفين سواء قلت
الملازمة ثم فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستدعى لصدوره
عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات
الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله
اكمل لصدر عنه فيكون فاعليته وعلمه ثم بذلك عين ذاته
فتامل انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة
في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون

الارادة والتعلق الازليين موجبين لوجود الفعل في وقت

معين فيما لا يزال دون الازل فان القدرة يؤثر على وفق الارادة

ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت

هو بعينه
هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا

ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سال الخيام عنه من

مخصص ايجاد العالم في الان الذي اوجده وليس قبله زمان

بعد ان سال الغزالي عنه من مخصص مقدار الفلك

الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير

حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات

النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الان الذي

وجوده

وجه فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله ٥

تذهب الاشاعرة الى انها مغايرة آه قالت الاشاعرة ان

الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى امر مرجح

في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح

انما الممتنع الترجح بلا مرجح من انه يلزم عن الترجيح بلا مرجح — وما يقوم

الترجح فيندفع بالتخصيص قوله فان كان حادثا اي — بلا مرجح

ان كانت الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة

ويلزم التس قوله لزوم التس او تعدد القدماء على اي حال

آه اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص

فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها نفس

عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام الشارح

ههنا في غاية السقوط انتهى والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك

اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك

اي ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتها وهو نفس

العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود هذا العيني

غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السمع والبصر

بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العيني

ولم يجئ فيها ساير اخواتها بمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة

العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها

مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري

الحق ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم

در بقرينه قاري شرح رسالة العلم المنقول بعينه

تو

تعم بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا

انهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعم

متصف بالادراك ثبت انه تعم عالم بجميع المحسوسات وغيرها

بذاته وكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما

بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا بجميع المحسوسات

بذاته في الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة الالات

قوله يعني ان السمع دل على كون الواجب تعم سميعا بصيرا هذا

التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقول يعني

ان السمع يدل على انه تعم متصف بادراك جميع المحسوسات

وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الالات فدا تعم

بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه عالم

بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك

عالم بذاته تع بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة هذه و

الحجة لا بد فيها آه اقول لما كان معنى الحي فيه تع هو الدراك الفعال

كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تع مدرك بجميع المسموعات والمبصرات

وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد

يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في

تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تع وبهذا ثبت انه تع سميع بصير

مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تع

مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الالفاظ الا دراك

دراك

والسمع والبصر في صفاته نعم انما يكون بالسمع كما مر واما
اثبات معانيها المذكورة يكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين
من انه لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من
العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلومهما
بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء
بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
بالوجه الذي تدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان
من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين
من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم

اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا

على السمع والبصر بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان

وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو بعينه تحقيق

في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار

على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع

من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي

قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك

فكلام المذكور متغير كما لا يخفى وايض لا سبيل الى بيان

النقص آه لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص

الوجود نعم ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين

او يكون ذاته سميعا وبصيرا وبعليه الذي يدرك الابصار والسمع في الاحزانيه تأمل

قوله وذهب الشيخ ابو الحسن آه وافقه المص في ان السمع نفس العلم
بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين
على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو
مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع
هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات
مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية و
الاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان البارى تعا
يدرك المسموعات والمبصرات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث

على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم
حيث لم يرد السمع باثباتها صفة اخرى بازائهما كالذائق والشام واللامس
فيحكم برجوعها الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على
ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى
ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما
راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار
والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في
الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان

للعلم فملاحظة ان الابصار والسماع ليسا فيهما الا ادراكين
متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتين مخصوصتين
يعلم ان استعمالهما فی الباری تعم بحسب الشرع ليس الا بمعنى
ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئی بنا نه فيكونان
راجعين الى العلم قوله وذهب ساير المتكلمين آه استدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم
رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالبديهة ان الحالة
الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيها لك الزايد هو الابصار
وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر
العلوم فان في كل من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في فرد

ليس م

غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم

ابمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس لان الحس لا يتعلق

الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها

من هذه الجهة سوى الحس فليس بشئ اذ يمكن ادراك الجزئيات

من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون

الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ام

قال. والجواب ان كلا منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب

المص والاولى ان يقول ان كلا منهما نفس ذات واجب الوجود له

متعلقات حادثة كالعلم والقدرة قال وعمومية قدرته آه

يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها

وهو باطل

بحث الكلام

القدرة

١

القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لا ملامسه

نفسية قد يتبر يدل على الكلام وقوة القائمه وهو معنى

التكلم الثابت بالشرع فيثبت الكلام بكلام معنيه احدهما

التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق

قوله احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان للكلام

معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني

لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب عند

المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح

القياس الثاني لا الاول لكذب الصغرى قوله فاضطروا

الى القدح في احد القياسين آه لا حاجة الى القدح فيه بل

[illegible]

يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول بمعنى التكلم وفي الثاني

على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق انا لتدافع بين ذينك

القياسين انه نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور

فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه فالحنابلة

قالوا الخ قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة

الحدوث الى كلامه نعم اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق

الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام

بمعنى القائم بذاته التكلم وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه نعم مخلوق

ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى لم يجوزوا

اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم الى

منه المحدث

اي
انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق

مه
غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقد

والغلاف غير مفترى [illegible] انت مسلم انه [illegible] بكون المجلد
منع
واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بط بلا اعتبار التاويل ولا

مرادهم
للتاويل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان

و
بقدم الكلام قدم علم البارى تعـ ولهذا قالوا بقدم الجلد

عن
الغلاف فان العلم بهما قديم ايضـ والاولى والاعراض

انما
التاويل فانه جار فى اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له

آ
نشا من التعصب المبرا عنه اهل الحق و[illegible] حتى قال بعضهم

القران
كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذى كتب فيه

ويلات
صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد التا

جواب عن الشبهة [illegible] حصل قول المغل الاعتراض على الشارح بان كلام الحنابلة قابل للتاويل

المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة

قوله والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه تعـ حروف و اصوات آه

هذا موافق لما فى شرح المواقف ومخالف لما فى شرح المقاصد

فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر امور

من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بالمنتظم

الحادث قايم بذاته تعـ وان المنتظم قول الله تعـ لا كلامه فان كلامه

هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تعـ حادث لا محدث فان كل

ما له ابتداء ان كان قايما بذاته فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا

للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما

هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تعـ متكلما انه خالق الكلام آه

اى خلق الكلام على قصد الالقاء من عند الله تم واعلام الغير
فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من
خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعرية تكلمه نعم
ولا خفاء عليك ان التكلم على هذا التعريف ليس من الصفات
الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية
يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك
التاليف وخلقه فهو نفس ذات الواجب عند المحققين فانه تعم
قادر بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم قدحوا فى صغرى القياس
الاول هنا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم
اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد

بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل

يندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية

قوله والاشاعرة قالوا ان كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات

آه اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما

ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات

ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم

ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف فانه لا معنى

سواء كان للموجب او لغيره فالتخصيص بالواجب لا معنى له حسن

لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان

يصرف عن ظاهره ولا خفاء في يصح على هذا التقدير الحكم

بانه معنى قائم بذاته تعالى وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي

الذی هو القدرة علی تالیف الکلمات وان اراد وابالکلام

المذکور مابه التکلم فلم یصح قولهم بل هو معنی قائم بذاته تعالی

الا علی القول بان الموجودات فی الشهود العلمی قائمة بذاته

تعالی کما ذهب الیه بعض الحکماء فان مابه التکلم لیس قائما

بالمتکلم الا فی الشهود العلمی ویرد ایضا علیهم ان الکلام

بهذا المعنی متعدد باعتبار ذاته کالالفاظ الدالة فلا

یصح قولهم ان کلامه تعالی واحد عندنا واما انقسامه الی الامر

والنهی والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق

فان هذا الحکم انما یصح فی الکلام بمعنی التکلم لا بمعنی مابه التکلم الا

ان اراد به العلم الاجمالی الذی هو عین ذات الحق والعلم الانتزاعی

الذی هو عین ذات الحق تعالی والعلم الانتزاعی الاجمالی الذی هو منتزع

عن ذاته تعالی ولا یخفی ما فیه وبالجملة الحکم بان الکلام بمعنی ما به التکلم

معنی واحد قایم بذاته تعالی هو مدلول الکلام اللفظی المرکب من الحروف

بدون رجوعه الی العلم الاجمالی الذی هو غیر زاید علی ذاته تعالی لا وجه

لمعقولیته ومع ذلک الرجوع لا یصح الحکم بقیامه بذاته تعالی لو قالوا

بالعلم الاجمالی الواحد الزاید علی ذاته تعالی یصح الرجوع المذکور ولا یزال الغرابة

معهم الا فی زیادته وتلک الزیادة لا تصح الا فی العلم الانتزاعی الواحد الزاید فی التعقل

قوله ثم قدحوا فی صغری القیاس الثانی وللعلم ثم لم یقدحوا فی صغری هذا

القیاس اذا اخذوا الکلام الذی هو موضوعها بمعنی الکلام اللفظی و

انما قدحوا فیها اذا اخذوه بمعنی الکلام النفسی ثم یصح جزء القیاسین

لانه یلزم بناء علی هذا التوجیه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان کلامه تعالی صفة له غیر العلم والقدرة فی ذاته رجع الکلام الی العلم الا انها یلزم رجوع الکلام الی العلم وهو خلاف مذهبهم حسن

هذا تحقیق البحث وقد مر نبذ منه سیجیء ان شاء الله تعالی فی آخر الشرح و المعتزلة بقول الشیخ وذلک بالوجوب او حاصله ان زیادة العلم علی ذاته تعالی ان کان یصح فی العلم الانتزاعی الذی هو العلم الاشراقی فی التعقل والمراد بکل العلم الذی هو العلم بالمعنی المصدری الذی بمعنی منه علم ویعلم وعالم لا العلم بمعنی الانکشاف فانه عینه تعالی حسن

[illegible]

المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام

الحاصل
النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي و

انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي

قدحوا
قدحوا في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي

في صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين

عليه
على النحو المذكور لم يقدحوا . لان الكتابة تصوير اللفظ قيل

ان
انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه

الفرس
يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير

فكذا
بالنقش ومن البين ان النقوش ليس فرسا بل نقش المشعر به

الكتابة
كان
المكتوب بصورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول لا اخفاء في انه لما

تصویر اللفظ کان اللفظ مکتوبا ای مصورا لا محالة فان کون الکتابة
عبارة عن تصویر اللفظ لیس مستلزما لکون المکتوب
عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جاریة بان یق
ان الالفاظ مکتوبة واراد وا من هذا القول ان الصورة
الدالة علیها مکتوبة ویقتضی هذه العادة یق ان الکتابة
تصویر اللفظ والا فبالحقیقة الکتابة تصویر الصور الدالة
علی الالفاظ لا تصویر الالفاظ ولا یخفی حال نظر الکتابة
کالتنقش اذا نسب الی الفرس ونحوه قوله وجوابهما انه لا
نزاع فی اطلاق اسم القران الخ قیل فی هذا الجواب نظر اما اولا
المسموعة
فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة علی ان القران هو الالفاظ
المؤلفة

المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين

نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم ومن البين ان القياسين

المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة قد حوا في

ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا بان القران بهذا المعنى

هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران

معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي

نفعا لظهور ان الاشكال بهذا المعنى لا يندفع عنه الاشكال

بان للقران معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا

يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي

والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء

لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان

الاعيان

الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض

جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر

وجيد

ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى ولا لقيامها بغيره وجه

انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين

المتعارضين في كلام الله تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى القران

وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين

يطلقان

فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام

الدليلين ولا

على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى

اجادى

عليك حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فما

فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم منه انهم قد حوا في صغرى

القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام

اللفظي فهو مندفع بان قولنا المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني

قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فسميات الاسامي

والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة فهي

عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام

العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فهو من اعيان الموجودات

كالسماء والارض ثم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام

اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد

في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا

في تصحيح مذهبهم كما مرّ وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم

الاجمالي الذي هو عين الذات نعم وفي المراد بدليل الكلام

اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تأليف الكلام فان

فانه تعالى بذاته قادر على تأليف الكلمات و الفاظها وح يرجع الكلام

النفسي اللفظي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير النزاع لفظيًا

او وكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى او يدل عليه قوله تعالى وان احد من

المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فيحسن وان سمعنا

كلام الله لكن لا نسمعه من الله بخلاف ما سمعه موسى ع فانه يسمع من

الله ان يكون متلقي الكلام الذي سمعه موسى ع هو الله تعالى

فهذا وجه هو اختصاص موسى ع كليم الله وهذا خلاصة الوجه الآخر

ضرم

من الوجوه الثلثة المذكورة وان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر
فى كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله انه سمع كلام الازلى اه لا حاجة
لكنه معتبر فى الوجه الثانى كلا وفى الثالث بعضا منه
الى التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من
الثبوت فى الازل على الوجه الاجمالى كما ذهب اليه بعض المتكلمين
او له علم ازلى هو عين ذات واجب الوجود فيكون معنى قوله
كلام الازلى الكلام الذى كان العلم به ازليا فيكون الازلى وصفا
للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما
به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين
الجاريين فى الكلام اللفظى بل فى جميع الموجودات فلا حاجة الى
ما ذكره فى هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذى هو مسموع بلا صوت

قد ذكره وما ذكره اى ما ذكرته
بقوله ومنع كلام الازلى والحاصل
ان قيد الازلى مستدرك
منه

از هر معنى المتدعيه
بلا صوت وحرف
منه

على
وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال

المنام
في
المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما يسمع

بالذات
او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود

لي
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزا

كان
سواء
الى نظره هنا ما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار صفة الكمالية

باعتبار
حمد
باللفظ الدال عليها او بالعقل فان اللفظ الدال عليها انما هو

يكون الكلام
الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما

اللفظ
معنى
اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء

يكون كلاما والقا
عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ

لفظي من الكلام اللفظي
في
التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك

وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى

الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح

السماع بدون الصوت والحروف وايضا اسمع موسى ع

الكلام الذي بلا صوت بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى

الاول ام لا وما الدليل على انه ع يسمع الكلام بلا صوت

وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقهم ان اطلاق

الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت و حرف

وبالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع ويشعر

عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة

كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة

وحرف ع

على الواقع فالقضايا العقلية والمشعرة عن الطلب او نحو

او التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق للكلام ماطلاق

بالاشتراك المعنوى على ثلثة اقسام اثنان بلاصوت وحرف

ومن نظر الى ان معانى الالفاظ المنبئة عن الواقع والمشعرة عن

الطلب نحوه بلا واسطه حكم بان استعمال الكلام فيهما

بالحقيقة وفى غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا

قال الشاعر ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد

دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزله فالنزاع ليس الا

فى ان اطلاق الكلام على معانى الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راى

المعتزله او بالحقيقه بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالى

التحشرم

ديان

اوبان يكون استعماله فى الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راى بعض وسيجئ

تحقيقه انشاء الله ثم واما الجواب عن الثانى فهو ان يقول المراد بالسماع

ليس الا الاطلاع الحضورى لمن القى اليه الكلام بالمعنى المذكور

الذى يتعلق به التكلم الذى هو القاؤه والجواب عن الثالث

فهو ان يقول انه تحقق لموسى ع كلا السماعين فانهما يتحققان معا

مادام الملقى اليه متعلق تعالى الملك دالمثال واما اذا لم يكن للملقى

اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثانى هنا و

هو مقام تمناه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يقول

الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع ع كل من له اذن سامعا على تقدير كونه معنا

منه ثم قبل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده له

الهوآء قلت على تقدير هذا التحقيق اختص السّماع بجهة مخصوصة

تتعلق

وندلّ ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان تكلّم الانسان انما

اليه

بالالفاظ اولا فان كان الحقيقة الاعلى منه القاء المعانى فيسمع الملقى

هوآء

الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذى بلا صوت قائم با

واما التكلم بالنسبة الى الشرف الوحى فانما هو لقاء المعانى اولا ثم القاء

يحصل

الالفاظ باعتبار الوجود الظلى المثالى او بلسان الملك المنزل وجازان

وذلك

احيانا بان التى م القاء الالفاظ بنعيته لقاء المعانى بالجاهانى الهواء

نسان

الجواز هو عقلى فتعلقات تكلم البارى ثم على عكس متعلقات تكلم الا

المتعلقة

غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهى فهو الذى سمى الالفاظ

الدالة

الحديث القدسى القاء المعانى فى القلب بدون القاء الالفاظ

علمها

عليها قوله كما يرى في الآخرة ذاته سبحانه تحقيقا لا غير الله نعم لا يرى ذا[ته]

وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب

مجوزيه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية

المحسوسات انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير

قوله لكن يسمع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا

حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى

هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقول في هذا المقام

ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان

يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع

على الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ الا من جهة مخصوصة

فان المادة جاز من يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على

الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة فوق وثانيها انه يسمعه بصوت

لا من جميع الجهات

آه لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم

يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني

انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة

نعم عند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب

ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فحاصل الجواب

[illegible]

الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان والمثال

يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما

[illegible]

يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ان

ان يكون بالصوت الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع

ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع

فى المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلى

المثالى فيحصل الجوابين واحد لا تغاير الا باعتبار والعبارة نعم لو حمل

الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا

اى سواء اعتبر وجودهما العينى او المثالى كان مغايرا للجواب الثانى و

[illegible]

ح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعانى الملقاة بدون

الالفاظ العينية وبدون وجودها المثالى وحاصل الجواب الثانى

ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالى وحاصل الجواب الثالث

ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق

ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور هنا وثانيها انه سمع اه هذا

الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع

من هو قريب من الشجرة المشهورة او الطور وليس كذلك فان الوحي

المتضمن
على الانبياء ع لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول

في
الجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو

على ما ذكره قبل قوله ثم اه

وايجاده ثم
التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء ع

وانما الكلام
اياه فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي

او عالم
هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون في عالم الملك

التشبيه
المثال او عالم الملكوت على الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل

من المتكلمين فهم
وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء المحققون

القطب

اولاهم

القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل لايكون بالصوت

في العالم الهواء ضرورة ان الانزال من الملكوت مقدم على

الانزال في عالم المثال المقدم على الملكي ولا يخفى عليك

ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي

كما ان وجودها التي في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود

الذي يسمي الاشراقيون في الحي عالم الملك مثالا بالنسبة

اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات

بكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحو من الوجود وان كان

بالمجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود

ارى بعض الاعتبارات لا مطلق حقا

في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في

عالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم

حدوث بالتدريج وبقاء بجميع اجزائه واما انه يمكن ان

يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث

في قطعة الشمعة من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند

العقل كما ادعى البعض ونوعه وثالثها اعتبار اندراجه في

العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم فهو حدوثا مع البقاء

ورابعها اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا

ذات الواجب الذي هو عين وهذا هو الاسم الاجمالي

الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سابق

الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في

هذا العلم الاجمالي الازلي هو عين الذات عند المحققين متعلقة

اعتبار صح

المتعلقة

متصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي

العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق

التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار

للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي

هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن

موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة

في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان

والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما

بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما

اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح الكلام الاشعري من ان الكلام

المقسي م

عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لا يصح الحكم

بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين

ذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته قديم

ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي

هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي

الذي هو عين ذات الواجب نعم قديما وليعلم ان الكلام النفسي

على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان

من حيث هي محاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب

او مشعرة للتمني ونحوه ايض لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار

ذاته نعم يصح الحكم على العلم الاجمالي المقدم الذي هو عين ذاته

في الخارج

وهو صح

على ذات الواجب تعالى بانه قديم فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو

الصفة الازلية آه اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية

انما هو بمعنى التكلم الحقيقي هو غير زايد على ذات الواجب وظني ان من حكم

بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير

للعلم والقدرة وغير زايد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته تقتضي القاء

الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو تقتضي القاء

الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا هو معنى

غير العلم والقدرة وغيرهما من باقي الصفات الحقيقية بالاعتبار قوله

احترز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام الحقيقي

الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي له هو عبارة عن كون الواجب بحيث

بتكلم
يقتضى القلة الكلام اللفظى او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما
الكلام
به اى العلم الاجمالى الذى هو غير زايد على ذاته تعـ فح يكون معنى
صف
بالازلى
الحقيقى الازلى الكلام الحقيقى الذى هو ازلى العلم فوصفه
كان فى
بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول
ارتكاب
لا عند المذكور فلا حاجة الى اعتبار المعنى الثانى الذى فيه
لا يلايم
تحل فى الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول آه
لان معنى
الا المعنى الثانى والجواب ان كلامه تعـ فى الازل يتصف وذلك
تعـ
كلامه تعـ فى الازل انما هو التكلم الحقيقى الذى هو غير زايد على ذاته
قوله
او العلم الاجمالى بما يتعلق به التكلم وهو ايض غير زايد على ذاته
الكلام الازلى انما
وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول الكلام اللفظى آه قد عرفت ان

هو يعنى

هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي

بالمعنى
وبذلك يندفع التعسر الذي ذكره تر وكذا القول بان المتصف

ل
لاخفاء ان المتصف بالمضي ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول

بهم
اللفظ بالحقيقة وبتبعيته اتصافه باحد مما يتصف اللفظ حال

ازلي
فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو

نعم
ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته

فلا تعسر
فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة

وسيأتي زيادة بيان لذلك ا دون المعنى القديم لا شبهة في

انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ

هم
وبهذا فوجب حمل كلامهم على احد التاويلين المذكورين ولعل مرادهم

بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام معنى

التكلم فح يكون الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم

الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تعـ فح يندفع التعسر المذكور عن

كلامهم بلا تمحل واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه

في الازل ليس بامر ولا نهي آه هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي

ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعـ عند المحققين

او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام

لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل :: قلنا هو اراد انه

امر واحد آه لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد

بالكلام الازلي احدا من المعنيين المذكورين فح حاصل كلام الاشعري ان

ان الواجب الوجود بذاته متكلّم في الازل ولا يحتاج في تكلّمه

الى امر زايد على ذاته تعـ فذاته تعالى من حيث يقتضى القاء

الكلام الى المخاطب تكلّم ولا يحتاج الى ما به التكلّم فان ذاته

تعالى كاف في احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعـ علم اجمالى

بما تكلّم به فذاته تعالى كاف في التكلم واحضار ما به التكلّم

فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات

بالعلم الّذى هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلّما

وما به التكلّم وهو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة

المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلّم يحتاج الى اللسان وفي ما به

التكلّم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تعالى

يحتاج

فلا يحتاج فى التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعـ غير زايد
على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات فى العلم بما به
التكلم فنسبة ذاته تعـ الى ما به التكلم كنسبة الصور
الخيالية للالفاظ الى ذاته تعـ من حيث انكشاف الا
الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من
الوجود الاجمالى و وحدة باعتبار لو تاملت لرجع ذلك الوجود
وتلك الوحدة الى العلم الاجمالى بهما ولهذا قيل الكلام النفسى
القايم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى
هو الكلام النفسى باعتبار انه مثبت فى صقع الربوبية فى
مكمن الغيب نحوا من الثبوت العلمى على نحو العلم الاجمالى و تنزله عبارة

عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادات وهذا

ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة

ليس للمعتزلة نزاع في تحقيق المعاني المذكوره بل نزاعهم ليس الا

في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تع الاجمالي بما به

التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه الاشعري الكلام

ان يق لذات الواجب تع تكلم ازلي غير زايد على ذاته والتكلم الازلي

ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في

تحقق التكلم الازلي علمه تع الازلي بما يتكلم به فالعلم الازلي

بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي

الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي

لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية ما في كلام
ان ثبوت تحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة
في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام
النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام
الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم
وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير
صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي
المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين
المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا. وهذا الجواب
مشهور بين الجمهور وكلامهم مردود والتحقيق ان ذاته تعالى

بحيث

بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين ومن نظر

الى ان ذاته تعـ بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تعالى

منشأ للتكليف حكم بان المعدوم مأمور في الازل بمعنى

ان منشأ الامر متحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الا

الازلي وهو منشأ الامر الى زمان وجود المأمور

وانه بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل حكم بان المعدوم

ليس مأمورا في الازل ؛ السادس ان الكلام اجمع

هذه الادلة انما ينهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني

وفي معناه باعتبار كونه مدلولا لله بالفعل وجميع الاجوبة

مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي

هو امر واحد غير زايد على ذاته تعـ والعلم الاجمالي بالكلام

مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد

غير زايد على ذاته تعـ عند المحققين ∴ فيصح الاتصاف

البارى تعـ بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة الاولى

ان ثبو بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعانى وليعلم ان

التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع

قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتبارى واما التكلم

القديم فهو كون ذاته تعـ بحيث يقتضى القاء الكلام الى

المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلى الذى هو

صفة لذاته تعـ وهذا هو صفة غير العلم والقدرة قوله

التكلم التعبير عن العلم وتعقده آه

را الاشاعره قالوا المتكلم من قام به الكلام آه اقول لفظ
المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو
من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني
انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى
المخاطب للاعلام قوله لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر
لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام
هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان
المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله
للقطع بان موجد الحركة آه لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما به قام

التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في آخر

جسم متحركا ولا يخفى حال نظايرها قوله بل وان علمنا ان موجد آه

لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو

الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا اولا

ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه يقصد الاعلام

بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعالى قوله

فالكلام القايم بذات الباري نعم قد عرفت ان الكلام

القايم بذاته نعم هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو

الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء

على تعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث

قوله فالمعنى الذي تجده في نفسه ولا يخفى ما فيه فان هذا

المعنى ايض يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تع

كالالفاظ وعلى هذا يتم انكار المص رفع الله درجاته

في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على معاني

الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص

والنفسي غير معقول اي الكلام النفسي القديم وهو معاني

الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي

القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل

فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحق لتشم منه رايحة

النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المص

يدور في خلده

والنفسانية غير معقول حيث لم يقل وكلام النفس غير معقول او

النفسي بناء بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخ

عن النفسانية والتعصب قوله وقد شرحناه في بحث المسموعات

آه قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون

انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا

يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا

ولا يخفى عليك ما فيه وان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم

بمعنى الادراك مطلقا وقد استوفينا الكلام في الحاشية

المتعلقة على المبحث المذكور قوله ثم الشيخ الاشعري لما قال

الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب آه اقول لو كان باعث

فهم

فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه هو بان يكون
مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي الكلام بمعنى التكلم
اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
وح يصح كلامه بلا تاويل ايضا الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل
باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى قوله وهو القديم
عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ الالتزامي المدلول
الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي
فلا خفاء في الاشتراك بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين
والى التاويل الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون والمدلول
المطابقي شيئان في الحدوث قوله واما العبارات فانما

بعض كلاماته المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو

العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة

فيها ولهذا قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام

هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما

قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع

ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب

اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها

فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك

التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم

والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك

اذ لولاهما لتوهما العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم

من قال انه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع و

منهم من قال انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق

المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون

مع انه ذلك قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار

بقوله الاصل في الكلام ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى

انتهى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازى

كمعاني الالفاظ والموجودات العينيه والعلم بالالفاظ

كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها الى مريم وقال الله تعالى

اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين ع انا كلام الله

الناطق وكان قيل من ان بسايط الموجودات حروف و
مركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس
كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم
الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما
يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او مشعرا
للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك
الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك
يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام
وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء وامثالها
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما

يحتمل الصدق والكذب والامر مثلا يقتضي الطلب والصدق
والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء
الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في
الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر
بالحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم
بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المولفة الموضوعة
ثلث على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام
بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي به
كما اختار الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال
بانه هو العلم والى العلم به مع ضميمة اقتضائه لذاته لا لقائه

الى المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة المشار اليها بقوله و

منهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع

اما من قال انه قديم مولف ليس بمسموع و زايد على العلم

فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم

وكان معنى زيادته على العلم ان له ضميمة قصد القاءه

الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مولف مسموع

اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة و قوله و الذين

يقولون آه اشارة الى مذهب الحنابلة و قوله لا يتفكرون

فى معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث

والقدم قوله فيكون الكلام آه واعترض عليه انه كيف يتصور

ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدين
الحقيقة حتى يصح ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب
وفينا مرتبة لقصور الآلة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا
المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم
فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن
الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه
المقدمة اقول ان صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة
هي مصدر تاليف الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات
التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب مقدر وامثاله

عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له ولیس کلامه غیر نا معلوم كما ان كلامه

لنا ولیس کلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه

الحكماء من ان كلامه تعالى كما ان كلامه علمه ولا ما ذهب اليه

الحنابله ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام صاحب المواقف

من ان كلامه تعالى الاصوات والحروف الموجوده او ما

يشمل الاصوات والحروف والمعاني معا ولا ما هو المشهور

من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل

للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى

واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه

تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات

المختلفة

المختلفة والاخبارات والانشاآت انتهى اقول في دفع الاعراض
كلام ز
المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي
انما
بالمعنى المذكور صفة له تعالى بل رد الاعتراض المذكور بل
صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد بما
نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض
الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه القديم ليتناول المذهبين
في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض
علمت ان كلام ز راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه
انما
واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان
كلامه القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضمه الى التوجه

الى المخاطب المفيد كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة

النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت

حة
فانه يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جار

نطق
بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كان قديم

وجسم
وى
وسمع وبصر ولا اله ولا جارحة كما ان ادراك وعلم من غير قو

نعم نعم
وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا

يلوم الا نفسه فان كلام كتاب وكتابه صواب وقوله

فصل وحكم عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع

للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني مر فانه

فالكلام
على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم وايض قوله

القديم

فالكلام القديم آه انما يصح ايض اذ لو حمل الكلام على المعنى المصدري
او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه
فى العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعالم النيشابوري ومن قال ان تكلمه تع
بالقران عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم
وان علمه تع بالاشياء على الوجه الذي هي عليه فى الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود واحد وتنقيحها
يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون
الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال فى شرح
رسالة العلم فى بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعا

يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القايلون بقدم الكلام

يحكمون بصحته وتوعدوا القايلون بحدوثه يحكمون بامتناعه

انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والافة اي القاء

الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب

فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى

بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كونه كون الشى

ذا كلام تعلق به قدرة القائم القائمة بذلك الشى كان ثابتا

للكلام اتصافه به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام في

الازل كان اتصافه نعتا في الازل وان كان كلامه حادثا كان

الاتصاف به حادثا فان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب

على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى
في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام
لا يستلزمه فالحق ان التكلم الكمالى هو المعنى الاخير وهو
مستلزم للعلم بالكلام فتحقق كلام الاشعري ان الكلام القديم
الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما
هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق
الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه
او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ
والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالى ليصح وصفه
بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة

التحقيقات الاربعة المذكورة فى تصحيح مذهب الاشعري انما يكون
باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالى الذى
تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك لتاويل
بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل
الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات
وقعت في الشريعة مثل قوله تعم بل هو قران مجيد في لوح محفوظ
ومثل قوله تعم انا انزلناه قرانا عربيا فان بينك الاثنين تدلان
على ان القران الذى هو كلام الله انزل من العلم الى العين
فالمندرج فى العلم الاجمالى القديم هو القران الذى هو
كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة

التحقيقات

التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما
هو في العبارات قلت لا شئ من هذين لباعثين بوثق
عند المعتزله والمص كما لا يخفى ولما لم يكن انقطاع الكلام
في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اختصرنا بما مس
من تنقيح هذا الكلام في هذا المرام فان علم عند الملك
العلام قوله قايما بذات الله تع وهو مكتوب بالح قد عرفت
ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى
المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يق ان المراد بذلك
القيام نحو قيام صور العلمية قائمة بذاته تع كما ذهب
اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تع

بعد تماميّة ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما
يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل
به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في
الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا
الظ
القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عنده من قال به و
ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف
بكثرة
لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد يتكثر
متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة من ان هذا الحكم
انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في علم الاجمالي بالكلام
العلم
فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في

الاجمالي قوله والجواب ايض ماذكرناه اقول جواب صاحب
المواقف اولى من الجواب المذكور من الوجهين احدهما
ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم
عند الخصم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام الذي التزمهما
المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه
في علم الواجب تع القديم فلا وجه للعدول عن المعنى
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن انكر
كلاميته ما بين دفتي المصحف اه مراد صاحب المواقف انه علم
من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تع
حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا

وان لم يحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره الشارح ولعله

اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقته اعني انه

اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المقال لكن الاولى ان

يختار هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه قوله بل هو دال

على ما هو صفة حقيقية آه قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر

خارج عن طور العقل اقول ذلك انما يكون خارجا عن

طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود

العلمي او العقلي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه و

بهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة

احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته وكونه نعم

اعتبار

باعتبار انه بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء
الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم
وثانيها هو التكلم الذي بينه تع وبين المجرد القدسي وهو
القاء الواجب تع مع ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى و
ثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم و
يوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى
ما يحكم فيه ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء
الواجب تع الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها
التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة
على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها

التكلم الذى هو القاء الالفاظ الدالة على المعانى المقص الى النفوس

الانسانية فى عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لايتو بمعنى

ما به التكلم :. وهو ان الكذب فى كلامه الذى هو عندهم

آه وذلك لان الكلام المصدرى عندهم بمعنى التكلم بالفعل

والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعانى

فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الداله

على المعانى قوله وهو سبحانه نعم لا يفعل القبيح اه وان كان

مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب

قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا

يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل

القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعي قوله مرجع الصدق

والكذب انما هو المعنى او فوله القاء الكلام اللفظي وايجاده

على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى

المفهم منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود

منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه

وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب

الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة

القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين

الاوليين فلا يلزم النقض في الصفة بمجرد خلق الحروف

الكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاف

مقصود السيد المحقق رح . ولما كان الكلام النفسي عندهم

مدلول الكلام اللفظي فقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي

المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امر واحد

بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي

بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي

الذي هو من افعاله لا النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم

التصورى بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص في الادراك

لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو

صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله

لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا آه لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر

قوله لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا من الوجه الاول اقول لا

خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشرح

ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه

ان يقول كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي

فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه

انما يكون قديما لما ذكرنا في الدليل فلا يجوز ولحدوث صفته

اللفظي اقول لتجويز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن

ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشرح مستلزم

لتجويز حدوث كذب الكلام النفسي وهو بط لما مر في الدليل

فالحق في دفع هذا الجواب ما مر قوله فلا بد ان يقوم بمعنى

هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات
الواجب تعالى باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية
اي كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليس الا في
العقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار
اشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية
على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة
على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات
الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه
في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي
كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك

ان الاول

ان الاخير لا يلايم جعل قوله نفى الزايد معطوفا على قوله سر مديته

قوله. وليس ايضا عبارة عن الوجود آه لعل المراد منه ان البقاء

صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره قوله. ونقض

بالحدوث لقايل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء

على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله. وذهب

الاكثرون الى انه الخ لاخفاء عليك انه ان اراد بتلك الزيادة

المنفية الزيادة على الذات مطلقا اى في كل من طرفي الذهن

والخارج اتجه عليه ان الدلايل المذكورة لا تدل عليه بل انما

تدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون

موافقا لما ذكره المصنف طاب ثراه من ان وجوب الوجود بل

على نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد
نفي الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما
يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كدليل
الرابع ولا يخفى عليك ايض ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة
السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الش فيما نقله
وذكر دلايله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم
من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ
ان الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة
على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا
للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص

وانما اختار المصنف السرمدية في الفرض لان اثباتها و
اثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء
وعدم زيادته الى هنا انتهت الحاشية المنسوبة
الى مولانا شمس الدين الخفري

٢م٢

قطعه از الهيات شرح تجريد

بروان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغايب كذلك لان
صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره
نفس التاثر ولا مشروطا به والثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل
ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب انهما
صفتان قديمتان لهما تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعموم قدرته
يدل على ثبوتها الكلام تواتر عن الانبياء ع انه تع متكلم وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن
صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل و
المذاهب في كون الباري تع متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه
تعالى وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هاهنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث
فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلام الله تعالى
حروف واصوات تقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا
عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلام الله تعالى حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذات الله
لتجويزهم قيام الحوادث بذات الله تعالى فقد قالوا بصحة قياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات

وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قايمة بذاته تعالى

بل خلقه الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله وسلم

ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث

كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في

صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا ان كلام الله تعالى ليس من

جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قايم بذاته تعالى يسمى الكلام

النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم

ثم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة

تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه

وآله وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام

المؤلف المنتظم من حروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة

وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني انما ثبت

بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف

الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى

وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى

انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم

بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن

للاجماع مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام

الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف

هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة

تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور

والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور

الايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت فابلاً للنسخ وهو من
ابان الحدوث لانه اما رفع او انتها ولا شي منهما بمتصور في القدم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارد اعقب ارادة التكوين
لقوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ
معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من
كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء
له وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله تعالى
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص
التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي
هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على
كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاص اخر به تعالى وهو انه
تعالى اخترعه بان اوجدا ولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله
تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان
هذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح
انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما يقرؤه القارى اي قارى كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر
وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله المنتظم من
الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام

الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلم بانه كليم الله تعالى
قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع
كلام الله الازلى بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة وانه تعالى
بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
لكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت و
الحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت
من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة وثالثها انه سمع من جهة
لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله
انه اكرم موسى عليه السلم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه
من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور
الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفرايى وعلى التقديرين فقد
يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما
لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة
فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى
فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى
ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا
حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة
الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب
الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء

كليم لمحرر

بالحلول هذا المعنى فقط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه
واثباته الا بعد تعيين معناه ويدل على نفي الاتحاد ايض لما ذكرنا
من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب
الوجود له انه نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفه
اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار
الموجود هو الله وحده وهذه المرتبه هي الفناء في التوحيد
فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه بط وان كان المراد
به غيره فلا يمكن اثباته ونفيه الا بعد تصوير ما هو المراد ويدل
على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن
بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث
فيه ايض اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكراميه واما اتصافه بالسلوب
والاضافات الحاصله بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت
ورازق لعمرو المولود بالصفات الحقيقية المتغيرة لتعلقات
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجايز واستدلوا بوجوه
الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو
بط بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون
كمالا واعترض بانه لا نسلم ان الخلو عن صفات الكمال نقص وانما
يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث

تصور

صفات م

هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون
شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان ذات الواجب تعالى ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحوادث
في الازل وهو مح اقول الملازمة ممنوعة الثاني المعتمد عند الحكماء
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى مح واعترض عليه
بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن
الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث مقتضى الذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة
الافراد مشروطة ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركة الافلاك عندهم
الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف
الحدوث وهو بط ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا
اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل
اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بذلك
الشيء الحادث في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل
فيلزم جواز الحادث في الازل وجوابه انا لا نسلم استحالة
الانقلاب بجواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا
للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية

الحادث
او واصدره على الحسن

لو تم هذا الدليل لدل على ان لا يتصف بغيره تعالى الحوادث
ابو الحسن

الحادث ولا خفاء في انا لم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده
في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في
الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل
ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان تغيير
الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في
الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه
عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث
لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع
الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي
حادثة كما مر من ان جواز ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية
المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو مح وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول وهو الحادث فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا
نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء
ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث
فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم
الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم
ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم و
امتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم لا

يعني ازلية جواز الحادث لوصف الحدوث كما يدل عليه قوله و معنى الكلام الخ لعبد آه ح

مبنى

الضد المصطلح وهو الوصف الموجود المتعاقب لوصف آخر موجود جسم

لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول
اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المح وقد عرفت الفرق واحتج
الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب
بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها
الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او
كونه صفة مع وصف العدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم
وانه لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة
الصفة القديمة وهي المخالفة لحقيقة الحادثة فلا يلزم اشتراك
الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا
الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما
بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه
صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية
والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء
يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل
لكن المريدية والكراهية حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية

والكارهية

كما يرون الظمآن ماءً وجده بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر
الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما
الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة
الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليد الايدى
فى الدعاء وناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادر
من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم البدر
وذكر بعض الرواة هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر
من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى
حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب ظ وفى الثالث يرون سيجاله ويجوز كون النظر
المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثانى ان النظر الموصول
بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف
به الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار [illegible] والتحير و
الذل والخشوع [illegible] صفة للرؤية بل هى احوال
يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع
انتفاء الرؤية فى نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان تناقضا ولمازال انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية
لكان الشئ غاية لنفسه وانظروا كيف ينظر فلان الى فلان النظر لا
ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى وتراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما
لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل يكون لزوما عاديا
مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف

والرفعه

والرضا

ارجع النظر الموصول بالى
موضوع لتقليب
الحدقة مجازا

المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره امير المؤمنين عليه
وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع بموارد استعماله و
ليس حقيقة فى تقليب الحدقة وقولكم نظرت الى الهلال فلم اره
قلنا لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال
فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى
رايت الهلال ولو سلم نحمول على حذف المضاف والبواقى من
الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية
يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله و
جهته واثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز
لغة فوجب المصير الى المجاز المعين ومنه قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين عن ربهم فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير
الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد فى الخبر كما سيجئ
وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هى الجزاء المستحق
والزيادة هى الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتعبير عليه انها اجل من ان بعد
فى الحسنات وفى اجزاء الاعمال الصالحات والنص من السنة
قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون فى

نعين

للتنبيه

رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله هذه
الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار نادى منادٍ يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعودا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا
ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجينا من النار قال
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا
احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلم ان ادنى اهل الجنة
منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره
مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة
وعشيا ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من
ائمة الحديث الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية و
سمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها منها ان الرؤية
اما باتصال شعاع العين او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة
الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع
لتجرده واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر
خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من
التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه
عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان
الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا ما في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم
الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام

موعدا

واكرمهم

بالمرئي

كانعكاس الصور في المرايا

والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة

على استعمالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرايط اشتغالهم ط

عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من

تلك الشرايط في رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة و

كون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفتا

في رؤية الله تعالى ولم يشترط شرط اخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ

لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال

شامخة لا نراه وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه

الآن ولا نراه في الآخرة ايض وذلك لان الشرايط التي من قبلنا

سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل بالنسبة اليه تعالى

وقد ذكرنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا فرضنا

يتصور فيه التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما للذات

او لصفة لازمة للذات لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته

تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة

انا اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من

فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان

اردتم به تردد العقل وعدم الجزم بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها

من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا

فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك

مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها

من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بما اعني بعدم الجبل الذي

هنا مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند شرايطها لان هذا

الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجدها و يعتقد
خلافها ولا يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على
كونه ضروريا بل نقول قد تحقق شرايط رؤية شئ باجمعها ولا يرى
ذلك الشئ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا
لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوى الكل فى حصول
الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها الا يقال ابعاد تلك
الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا
التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئى اعنى اطول الامتدادات
الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد و
فرضنا ان هذا المرئى زاد بعده عن البصر بقدر قطره فوجب
ان لا يرى اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور فى عدم الرؤية
وقال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم
ذلك لو كان صغر المرئى وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدم رؤيتها
وليس كذلك بل صغر المرئى وكبره بحسب الصغر الزاوية الجليدية و
كبرها على ما بين فى علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظ
بناء على تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان راى
الاجزاء كلها يجب ان نرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او
بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب
الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء
اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا نرى الا ضعفا
او اكبر من ذلك وهو بط قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب
الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب

ترجيحاً بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر
والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض
والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك بالبصر اسناداً للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو
الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة العهدية والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء
وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب انا لا نسلم ان اللام في
الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار
موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي و
رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه
الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض
الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص
البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا
سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم
فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعاً بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذاً من ادركت فلاناً
اذا لحقته ولهذا يصح رأينا القمر وما ادركه بصرنا لاحاطة الغيم به

ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما
لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول
الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من
نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجوارح المخصوصة
كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة
التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وسمي رؤية يحصل لنا تلك الحالة
بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة ومنها
انه تعالى يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان
من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله
تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا
عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب انما ذكره حجة لنا على ان المنفي ليس هو
الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين
اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث
والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة
انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما نفيه على الوجه
المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة آلة بل بمحض عناية من الله
تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر
في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى قال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا

الجارحة

لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولذلك
عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات
وفاقا ولو سلم فطلبهم الرؤية في الدنيا بطريق الجهة والمقابلة على ما
عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة
والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا
ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كان ممكنة
وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج
فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما
الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى عليه السلم لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره
موسى عليه السلم ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن
يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص من
العقوبة ومنها قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء خص تكليمه

البشر

للبشر في الوحي الا الرسول وتكليمهم من وراء الحجاب وارساله
اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلمه في وقت
الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره
ايضا اذ لا قايل له بالفرق والجواب ان التكلم قد يكون حال الرؤية
فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصره ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان
يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في
احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى عليه السلم لقومه
اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه
الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان
الرؤية قوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من
الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع
الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار
والى واحد من الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع
قبول التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني
من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية الكريمة
وقوله اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة
الى الثالث من الاعتراض التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة
على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول
منها وهو انا لا نم ان الصحة يفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر
اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين

الى الرسل

[illegible]

الاعتراضات

الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
بينهما او على ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود
كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي ذكرناها
الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود تعالى
لو كان مستفيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك
هو الغني الذي لا يستغني عنه شئ وواجب الوجود كذلك
لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما
هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما من شانه
ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال
ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان
يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه
مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى
حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب
الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب
ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب
الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات
الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير
ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود
يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار
هو الذي يجبر الشئ على ما لا يقتضيه ولا شك ان كل موجود سواه
لا يقتضي الوجود وهو بوجوده يجبره على الوجود ومنها القهر لانه

نذكرها

الفناء

بوجده ويجبره

يقر

يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
القيومية لانه القايم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات عليه واما اليد
والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضاء والتكوين فراجعة
الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عبارة
عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضاء كل
واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة
وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة
والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعد الى ان
القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات
مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة
على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل
قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين
والايجاد والتخليق قالوا وانه اثر القدرة لان القدرة اثرها
الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة
واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه
للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان تعلل المقدورية فهذا مقدور لانه ممكن وذلك
غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا كان اثر القدرة هو الكون
اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن
اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة
التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد
من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي الامكان

سعيد

الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس
الى الفاعل ومعللة بالقدرة فالقدرة هي الصفة
التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا
الفعل والترك فلا يحصل بها منه
احدهما بعينه بل لابد من
حصوله من صفة اخرى
متعلقة براى بذلك
الطرف وحده
فتلك الصفة
هي التكوين
قلنا كل من
ذينك
الطرفين
يصلح
اثرا
للقدرة
وانما
يحتاج
صدور
احدهما
بعينه
عنه

فلا يصح منه

الی مخصّص وهو الارادة المتعلّقة بذلک الطّرف وح لاحاجة
الی مبدأ للکون غیر القدرة المؤثّرة فیه بواسطة الارادة
المتعلّقة به

قد فرغ من تحریر هذا الکتاب بعون الملک الوهّاب العبد الاقلّ
المحتاج الی عفو ربّه الملک الغفّار محمّد بن محمد حسین الهمتانی
فی تاریخ ۱۵ شهر جمادی الثانی سنه ۱۱۰۱ من الهجرة
النبویّة حسب الحکم حضرت سیادت ونجابت پناه
فضیلت وتقوی وورع دستگاه حقایق ومعارف انتباه
جامع المعقول والمنقول حاوی الفروع والاصول
وجیها للسّیادة والنجابة والفضیلة والعزّ والدّین
میر غلام محمّدا غفر الله لنا وله ولوالدیهم